biblioteca
hispánica
de filosofía

A.-D. Sertillanges

EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFÍAS





editorial gredos madrid

EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFÍAS



BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

A.-D. SERTILLANGES

EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFÍAS





EDITORIAL GREDOS, S. A.

Título original: *Le christianisme et les philosophies*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris.

Versión española de CECILIO SÁNCHEZ GIL.

N.º de Registro: 684-66. — Depósito Legal: M. 4098-1966

Gráficas Cóndor, S. A. — Sánchez Pacheco, 83. — Madrid-2 2652-66

PRÓLOGO

Escribió Buffon en su *Discours sur le style:* "Todo tema tiene su unidad y por muy amplio que sea, puede encerrarse en una sola disertación". Yo suelo expresar gráficamente esta verdad recordando que una pirámide se define por sus ángulos más que por la longitud de sus aristas. Se la puede cortar transversalmente a distintas alturas, pero siempre sabrá el geómetra que se trata de la misma pirámide.

En la obra que proyecto he cortado por cerca del vértice, y aun así queda una masa bien pesada. Al exponer mi proyecto a un hermano de orden, me dijo: "Necesitarás para eso diez volúmenes". —No, cien... o mejor una sola frase—. ¿Cuál? —Era de tal naturaleza el fermento evangélico que permitió a la Iglesia cristiana construirse su propia filosofía, resucitar todas las filosofías del pasado reformándolas y perfilándolas, e influir en todas las del porvenir".

En el presente volumen intentamos justificar las dos primeras partes de esta afirmación; en el segundo abordaremos la tercera.

He gozado inmensamente consultando a través de todos los tiempos a aquellos hombres que todavía cuentan hoy entre sus oyentes a cuantos buscan la sabiduría por todas las latitudes. Además he podido comprobar que sin el cristianismo no existiría ninguna filosofía aceptable. Cuantas aparecieron después del Evangelio le deben lo mejor de sí mismas, y cuantas le precedieron, por muy útiles que hayan resultado al incorporarse a él, no hubieran beneficiado en nada por sí solas a nuestra civilización.

Si logramos que el lector, que tenga la bondad de seguirnos, llegue a ver con luz meridiana esta doble verdad, habremos conseguido nuestro objetivo esencial.

CAPÍTULO PRIMERO

EL FERMENTO SAGRADO

I. EVANGELIO Y FILOSOFÍA

Escribió Ad. Harnack: "La Iglesia Romana es la organización más vasta y más poderosa, la más complicada y al mismo tiempo la más sencilla que conoce la historia. Todas las facultades del espíritu humano y todas las energías que posee el hombre contribuyeron a formarla" [1]. Si esta afirmación es cierta, debemos contar con encontrar en la Iglesia católica elementos sobrados para construir una filosofía, con sus efectos y sus causas, ya que no toda una filosofía formal.

Existe una era cristiana de la filosofía igual que existe de la historia general del mundo: esto es de rigor, supuesto que la misma filosofía es un hecho histórico, que se incrusta en el tiempo y refleja sus fases. La filosofía moderna, lo mismo que la historia moderna, arranca de la cruz, por lo menos en el mundo occidental. Comenzó absolutamente con la Buena Nueva. Cuando Jesús invitó a Natanael a renacer invitó en él también a la filosofía. Lo mismo en la sabiduría doctrinal como en todos los demás campos "el Evangelio es de tal naturaleza que no hay cosa que lo pueda sustituir", como sigue diciendo nuestro autor.

Al mencionar aquí el Evangelio no me refiero al pequeño volumen que figura bajo este nombre. Esa levadura que hará fermentar la

[1] A. Harnack, *L'Essence du Christianisme*, Ed. Fischbacher, Paris, 1902.

filosofía en la historia occidental no hemos de buscarla únicamente en un libro aparecido accidentalmente ni siquiera sólo en las palabras y en la personalidad de Jesús. La fuerza de una causa no se encierra totalmente en sí misma, se difunde a través de sus efectos, o, si se prefiere, son sus efectos los que nos la revelan a su verdadera luz con una luminosidad que no cabría esperar del puro análisis de su sustancia. Para definir ese fermento y prever su influencia debemos abarcar con la mirada todo el panorama ideológico en que estuvieron imbuidos los primeros discípulos y que sus sucesores lejanos custodian celosamente como una herencia perenne. Ese panorama, esa vista de conjunto, esa mirada sintética es lo que me propongo desarrollar en los párrafos siguientes.

Considerado el Evangelio como un hecho inicial, por sí mismo es extraño a toda filosofía. No tiene más preocupación que la salvación, es decir, el establecimiento del reino de Dios en las almas, en este mundo y en el otro. El punto está en que cada uno, filósofo o no filósofo, adquiera carta de ciudadanía en el reino de Dios a título de fidelidad y amor. Si alguien acude a Jesús con otros negocios, Jesús le da carpetazo: ¡Se va a poner Él a hacer de juez de partijas humanas! (Luc. XII, 13 y 14). Pero supuesta esta condición *sine qua non*, todo progresa, y la filosofía no es una excepción.

EL EVANGELIO, DOCTRINA DE VIDA

Notemos en primer lugar que por el mismo hecho de presentarse el Evangelio como una ley de vida, como una estructura nueva y en cierto modo como una revolución de los valores vitales está en la obligación de justificar sus pretensiones y de presentar las credenciales de la ley que proclama, desde el momento en que toma conciencia social de sí mismo. Al proclamarse como doctrina de salvación para el hombre y para el mundo está en la precisión de definir su destino en lo que respecta a su punto de partida, a su recorrido y a su meta en la medida en que lo exijan las etapas que hay que cubrir. Tiene que definir al hombre en sí mismo y en sus relaciones esenciales, e igualmente tiene que definir a Dios, que es la relación original, la causa primera y la causa final, la razón que justifica la razón, la ley

viva que justifica el deber y garantiza su triunfo final: Todas ellas cuestiones filosóficas por excelencia, llámese como se llame su exposición. La religión es esencialmente eso. Apenas se ha desarrollado cuando brinda su construcción espiritual, en la que el espíritu sistematiza lo real desbordando lo sensible: prácticamente ese es el objeto de la filosofía.

Entre los pueblos antiguos de escasa cultura intelectual la filosofía se confunde con la religión. Más adelante se va diferenciando con la adquisición de nuevas luces: se racionaliza la espontaneidad instintiva, pero sin llegar jamás a la separación radical, ni siquiera en un Aristóteles, que representa el vértice de la diferenciación.

En el caso de la revelación judío-cristiana la cosa es muy distinta por lo que se refiere a la causa del fenómeno, que en este caso es transcendente, pero por lo que respecta a la forma subsiste el paralelismo. Existen en primer término revelaciones de forma instintiva, poco racionalizadas desde un punto de vista técnico. Después, al entrar en contacto con otras culturas intelectuales más sistematizadas van adoptando formas más racionalizadas, hasta dar la impresión a veces de que sus datos primitivos cristalizan en verdaderos sistemas. Pero están muy lejos de serlo: no hacen más que utilizar los términos filosóficos como vehículos, sin presentar verdadera trabazón silogística, sino empalmes vitales, muchas veces inaccesibles a la razón y por lo mismo de naturaleza mucho más profunda. Aun así, siempre ofrece no sólo elementos dispersos, sino verdadera unidad, todo un conjunto en que se explica la realidad insertándola en su fuente original y en su término final: y ese es precisamente el objetivo de toda filosofía.

La Iglesia católica es una institución que proclama y jerarquiza todos los valores y todas las realidades del cielo y de la tierra relacionadas con su misión dentro de un orden que ella presenta como el verdadero. Este todo, que procede del Dios Uno, es necesariamente uno, y podemos pensar que esto constituye para la Iglesia un privilegio único, ya que ninguna filosofía exclusivamente racional puede madurar su síntesis sino a fuerza de un trabajo interminable y en realidad imposible. La religión, volvemos a decirlo, no nos ofrece una síntesis lógica, sino real, que toda filosofía lógica verdadera no tendrá más remedio que explicitar, aunque de una manera siempre deficiente, ya que a cada momento hay que soldar en la oscuridad del

misterio. La revelación es por esencia una aportación transcendente. No puede haber denominador común entre el dato revelado y su sistematización, pero sí una relación: en que uno de los términos reclama y condiciona al otro sin ser él mismo condicionado. Esa es la paradoja aparente. La ciudad de Dios no se aprovisiona a través de sus puertas, sino por la cúpula abierta al cielo. Igual que el avituallamiento de la vida cristiana, que no se efectúa por los sentidos, sino por infusión de la gracia. Pero lo mismo que la gracia no abandona a la naturaleza a su pura espontaneidad, así tampoco la doctrina católica puede desentenderse de la filosofía: tendrán que reglamentar sus relaciones. Volveremos en seguida sobre esta cuestión capital. De momento digo esto: sin ser una filosofía, el dogma católico abarca todos los temas filosóficos esenciales y presenta soluciones no de tipo racional en el sentido técnico de la palabra, como si se las pudiera deducir por raciocinio, sino de tipo histórico y vital, en forma de hechos: hechos aislados en apariencia, pero que están penetrados por la misma única luz y ofrecen así una claridad destinada al caminante, pero que al mismo tiempo ilumina los caminos del pensamiento.

Así se deshace un equívoco sobre la fecundidad filosófica de una doctrina religiosa como la del catolicismo. Se han hecho grandes esfuerzos por demostrar que la filosofía no le debe nada nuevo en su propio campo [2]. Un trabajo perfectamente inútil. Más cuenta hubiese tenido preguntarse si, a falta de una aportación homogénea en el campo de la técnica, no tendría otros valores no menos preciosos y eficientes. ¿Es que un puñado de levadura no vale por un trozo de pan?

Ya *a priori* parece extraño afirmar que una institución como la Iglesia católica, dotada de una vitalidad que la ha conducido sin torcer su rumbo y afirmándose en todos sentidos a través de tiempos históricos sembrados de ruinas de todas las demás instituciones, haya sido incapaz de transmitir parte de esa su potencia a una disciplina tan afín a ella, aunque totalmente diferente. Si así fuera, sería increíble, de no recurrir a un nuevo misterio. Pero no es un misterio, sino pura confusión. La verdad es clara.

---

2 Cfr. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1927.

El problema católico es una cuestión de vida, no de filosofía. Se pide a los fieles una actitud de espíritu, de corazón y de acción conforme a su naturaleza y a su destino; se les proponen verdades orientadas al sentimiento y a la acción, no a la tesis. No le interesa una disciplina derivada de la lógica pura, basada en principios de experiencia o de razón y en métodos científicos. Y con todo, gracias a la riqueza de elementos contenidos en sus dogmas, a su inspiración general y a sus máximas, el catolicismo tiene un valor filosófico sin igual. Cristo, *que encierra en sí todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (Col., 2, 3), no necesita filosofar para *iluminar la vida* (II Tim., 1, 10). Sus soluciones, sin el aparato de la demostración lógica, contienen en sí mismas su verdad y su fecundidad inagotable. Su "grano de mostaza" lleva en germen un gran árbol doctrinal lo mismo que una institución vivificante y acogedora.

El Evangelio, como el Antiguo Testamento, no demuestra, promulga. Hablan los heraldos inspirados; habla Cristo; hablan los hechos; los hechos son elocuentes; la vida que revelan o sugieren es como una doctrina concreta, como una filosofía en acción, con una unidad prodigiosa a pesar de la variedad de los escritores y de la larga sucesión de las generaciones. Toda la historia de Israel y de Jesús no tienen más razón de ser que destacar el sentido que contienen en relación con su principio, que es la Primera Causa. Esos relatos, maravillosos o sencillos, son portadores de una concepción del mundo y de la vida, de la que somos herederos forzosos y que ha calado hondo en nuestra mentalidad: constituyen como una moral, una metafísica, una psicología, incluso una estética, que uno podrá no aceptar, pero cuya influencia no podrá evitar ni negar. Sin construir teorías, esta sabiduría "abarca vigorosamente de un extremo a otro" (Sap., 8, 1). ¡No será fácil sondear el abismo de su múltiple e indefectible acción!

Puede decirse sin paradoja que el cristianismo católico contiene más filosofía verdadera que cualquier filosofía y más auténtica racionalidad que cualquier sistema racional. ¿No ostenta el arco iris más exuberancia de color que todos los cuadros de la tierra? El mundo cristiano es un reino de luz, porque es el reino de Dios. Los que no lo crean, al menos deben reconocer que aquí se ha manifestado en un alarde incomparable "lo divino", o como quieran llamarlo, y que

influyó poderosamente en la filosofía, por más que sea por caminos extrafilosóficos. ¡Por algo ha transformado toda la orientación del alma humana, trastocando sus valores, proponiendo para todas sus relaciones y su correspondiente formulación nuevos *sistemas de referencia*, revolucionando así toda la civilización y con ella el pensamiento, que constituye su aspecto luminoso!

Lo que puede decirse es que esto afecta más al hombre que al pensador. Pero, en realidad ¿no hay línea de comunicación entre ambos? Es cierto, la Iglesia difunde y democratiza el pensamiento hasta el máximum, lo que nunca hicieron los sistematizadores. Ante las certezas que propone necesita la adhesión y la maravillosa alegría de los humildes, de los desheredados y de los incultos. Para que esta sea una aurora gloriosa es preciso que el pastorcito y el pescador solitario avancen por los prados y por los mares como por campos de oro. ¿Será esto un signo de inferioridad? ¿Tendrán menos poder las leyes cosmogónicas para accionar un juguete mecánico en manos de un niño? ¡Y si el juguete mecánico es un corazón! Para la Iglesia no hay ni altas filosofías ni mentalidades modestas: sólo cuenta la verdad. Para ella vale lo mismo la *Suma Teológica* que el catecismo parroquial. Pero ya se sabe las reflexiones que inspiraba a Jouffroy la vista de un catecismo. Él por lo menos no pensaba que la misma filosofía pudiera considerarlo como inútil.

DOCTRINA CENTRADA EN DIOS

Es preciso notar algunos aspectos de la doctrina sagrada que la capacitan particularmente para ejercer el influjo a que me refiero. Viene de la altura y desde la altura lo mira todo. Dios es su criterio desde sus primeros pasos. El método de la filosofía es distinto. Ésta camina penosamente desde la experiencia inmediata hasta las cumbres más altas; sólo llega a Dios al final de su carrera y a fuerza de estirar sus nociones familiares y de confiar un poco a la audacia. Procede por *analogía*, por vía de negación y de transcendencia y hasta, en cierto sentido, de extrapolación. El procedimiento no es malo, pero es extenuante, si vale la expresión; en él el pensador echa los bofes, mientras que el creyente, centrado en Dios y anclado firmemente en Él,

irradia desde Él en cómoda turné de exploración por las fronteras de las cosas. Esta marcha descendente no es un acto filosófico, al menos en sus comienzos; pero al realizarla se explora el camino, que es el mismo de ida y vuelta, y así se lo puede subir luego con más facilidad. El desbordamiento dogmático, por su acción envolvente, tiende a unificar los elementos y a poner de relieve su afinidad, aunque sea con otros fines. "Nadie comprende mejor la verdadera distinción que el que entra en la unidad", dijo Tauler. Una iluminación a flor de tierra deja en la oscuridad lo alto, es decir, lo fundamental —pues cuanto más en alto está el faro más lejos llega su luz y más profundo cala—; no es ese un buen procedimiento para un conocimiento integral. En cambio, la revelación ilumina las más altas cumbres: Dios, el espíritu puro, el alma, el origen primero y el último fin, y así baña de luz todos los campos del saber facilitando el trabajo de la filosofía, cuando ésta quiera intervenir; y entonces podrá encontrar luz aun sin necesidad de prestar su adhesión incondicional.

Tengo especial empeño en subrayar esto. La fe no ilumina sólo al creyente; es un faro encendido para todo el mundo. Podrá discutirse. ¡Ya veremos! Pero con discusión o sin ella, por lo menos es una idea que figura en la lista de los problemas, y ¿no es ya un mérito plantear problemas al espíritu humano? Con razón afirma Ritter que ya sólo por esto no puede admitirse lo que pretenden ciertos historiadores parciales, que la religión cristiana no ejerció sobre la filosofía más que una acción puramente negativa, cuando en realidad le dio un nuevo impulso proponiéndole nuevos temas, replanteando todas las cuestiones vitales y exigiendo una investigación más a fondo [3].

DOCTRINA DE ALCANCE UNIVERSAL

En concreto: dado que procedía del Padre universal y que apuntaba a objetivos universales, el cristianismo debía sonar en las inteligencias como una llamada a la investigación de soluciones de alcance igualmente universal; llevaba en germen la *philosophia perennis*

[3] Ritter. *Histoire de la philosophie chrétienne,* t. I, pág. 30.

de Leibniz, lo cual no puede decirse de ningún otro sistema anterior, por elevado que fuese.

Se concede a Platón el mérito de la sublimidad; pero, como puso de relieve M. Robin en su magnífica síntesis del platonismo [4], éste está totalmente condicionado por las necesidades mejor o peor comprendidas de la ciudad helénica. Dentro de un ambiente pagano, imbuido de espíritu religioso predominantemente nacional, Platón se remonta sobre un campo reducido; la potencia de sus alas le eleva a unas alturas, a un éter cuasi divino, pero ¡qué enrarecido! Y cuando aterriza desde su Único Bien para dar a Atenas unas leyes de acuerdo con ese Dios abstracto, pone el gobierno del Estado en manos de los dialécticos, rompe en favor del clan todos los lazos de la naturaleza: familia, propiedad privada, vinculación al suelo y al hogar, fidelidad del amor, respeto al sexo. ¿Hubiese llegado a semejantes conclusiones si hubiese experimentado, aun sin aceptarlo, el ambiente de una religión universal, bajo un Dios Padre común, consciente de su presencia universal, partiendo del Dios Amor para seguir todos los meandros del amor, en vez de caer en picado sobre el Areópago, después de haberse remontado en barrena desde el ágora hasta una Idea soberana, de la que ni siquiera sabemos si tiene vida?

DOCTRINA EXTREMISTA

Otro carácter de la fe católica como inspiradora de la filosofía es ese impulso maravilloso que la lanza a las posiciones extremas en todos los sentidos, en lugar de aferrarse a una zona intermedia de pensamiento, menos expuesta a los tiros de la contradicción —¡y Dios sabe que la disparan de todos los frentes!—, pero también menos estimulante y menos fecunda en provocar y obligar a la búsqueda.

Una filosofía de inspiración cristiana no puede quedarse en el justo medio; así se cree y así se afirma con verdad en cierto sentido; pero aquí se incurre en un equívoco como el que se comete al acusar tan injustamente a Aristóteles de que predica una virtud "burguesa", porque señala como norma de la virtud el que se mantenga en un

4 Léon Robin, *Platon*, Alcan, 1935, cap. VI y sigs.

justo medio *razonable*. Sencillamente se había olvidado este epíteto y el hecho de que ese justo medio que preconizaba Aristóteles no era una actitud de mediocridad calificada como "razonable" por real decreto burgués, sino la posición de la razón entre dos sinrazones. Igual ocurre con el catolicismo y así influye en los que se inspiran en él. Busca en todo la posición justa, y lo único que pide a todo el mundo es que sea razonable, divinamente razonable. Pero la razón divina ¿no está llamada precisamente a unir los extremos igual que los medios, haciendo de lazo y de enlace? El que ocupa toda la pista ocupa también ambos bordes; sólo evita la cuneta a derecha e izquierda.

Ninguna filosofía cristiana en cualquier sentido que se la tome podrá presentarse nunca como un eclecticismo tímido, sino que llegará hasta el fin en cada cuestión hasta agotar todo su contenido de verdad y de ser, ya que apunta al Ser universal en toda su extensión y comprensión. Defenderá la fe contra los racionalistas y la razón contra los fideístas; se alejará del idealismo más que el mismo materialismo, y de éste más que pueda hacerlo el idealismo —que en el fondo es su compadre—. Abogará por la transcendencia absoluta de Dios y al mismo tiempo por su inmanencia, hasta el punto de que Renouvier podrá llamarla con ciertos visos de razón: "panteísmo teológico". Sostendrá el monismo de la acción en favor de la Causa primera y su pluralidad en favor de las causas segundas eficientes. Se inclinará por el predeterminismo físico y exaltará la libertad. Creerá en la providencia divina y en la contingencia, en la imposibilidad absoluta de conocer a Dios en sí mismo y en una teología amplia. Será tan pesimista como Schopenhauer y mucho más optimista que Pangloss. Propugnará al mismo tiempo el misterio y el espíritu positivo, la austeridad y la alegría, la virginidad y el amor, la contemplación y la acción, la preocupación por la salvación personal y por la sola gloria de Dios, la libertad y la obediencia, la igualdad y la jerarquía, el universalismo y la patria, la paz y la guerra justa, la confianza en la providencia y el trabajo, la suficiencia de la fe y la necesidad de las obras, el libre albedrío y la predestinación, el despego y el apego a la vida, la misericordia y la justicia, etc. Todos los extremos, ya que los extremos se tocan cuando se los analiza a fondo y exhaustivamente de una manera racional, aunque tenga que reconocer la misma

razón que su soldadura es un misterio inevitable, al menos en las condiciones actuales del conocimiento.

DOCTRINA DEL MISTERIO

Porque es preciso abordarlo: el mismo misterio, dentro del pensamiento católico, se presenta como una luz, y lo es, incluso para el espíritu reflexivo más independiente de los dogmas. Yo desafío a cualquier filósofo racionalista —suponiendo que sea sincero— a que lea cualquier tratado de San Agustín o de Santo Tomás sobre la Trinidad, la Encarnación o la gracia sin sentirse más enriquecido con su lectura. Gabriel Marcel escribió recientemente páginas brillantes sobre la noción de presencia y de fidelidad, en plan de pura filosofía, pero reconociendo que todo lo sacó de la Eucaristía y de la Iglesia.

Y es que nuestros misterios —por más que puedan pensar lo contrario ciertos censores fáciles— no son acertijos ni tests para probar los espíritus y hacerles pagar la novatada. Tienen algo de prueba, como todo deber, y yo he afirmado más de una vez que la adhesión de la mente a la plenitud del misterio es una especie de heroismo. Pero así como el deber no tiene por fin exclusivo probarnos, sino edificarnos, así el misterio no tiene por único fin contrastar nuestra fidelidad, sino alumbrarnos.

El misterio ilumina a su manera, como un pellón de sombras en un aguafuerte; destaca la claridad; localiza la oscuridad; balancea el equilibrio del conjunto y con ello estimula a la inteligencia a trabajar por su pleno esclarecimiento. Cualquier hecho misterioso, divino, humano o natural, invita a construir en torno a él, como en geodesia, el triángulo envolvente, gracias al cual no sólo podemos acercarnos al punto inaccesible, sino hasta captarlo de alguna manera, pues conocemos su posición y su función. Esto se admite en ciencia; lo mismo debe aceptarse en filosofía, pues, a pesar de nuestras pretensiones, todos nosotros, psicólogos, cosmólogos o metafísicos, no hacemos más que tantear en el misterio. Muy ciego tiene que ser el que no lo vea. Es natural que en estas condiciones los misterios religiosos nos sirvan de puntos de referencia y, si hace falta, de información. En resumen, todas las zonas misteriosas se funden en una; por muy distintas que

sean y que deban seguir siendo desde un punto de vista metodológico, todas entroncan en el ser; es una serie de abismos sin medianerías; una sabiduría sintética las aglutina.

Hay más: una vez que el misterio ha difundido su luz a su alrededor, él mismo se ilumina con su reflejo, como la noche lunar. Esta especie de luz filtrada es un gozo de la vista. Se establece una solidaridad entre la explicación que proporciona el misterio y la que recibe. Ésta, aunque siempre será insuficiente, no deja de ser una fuente de riqueza y de expansión, y pone un halo de claridad difusa en torno a nuestros pensamientos luminosos y precisos, pero limitados en todas direcciones.

DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN

No podemos detenernos aquí aduciendo muchos ejemplos; pero hay un misterio central capaz de manifestar por sí sólo toda esa irradiación que digo. El gran hecho católico, el cimiento que sostiene todo el edificio y que constituye dentro de todo el sistema el punto de empalme entre la doctrina y la práctica, es la Encarnación: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros".

Éste es para el cristiano el acontecimiento por excelencia, el foco que ilumina todas las realidades: luz sobre Dios, luz sobre el hombre, luz sobre su unión ¡y qué unión! Luz sobre su destino, que es la divinización de la humanidad y su incorporación a su misma Fuente; luz sobre el universo y sobre la civilización, cuya única función, como dijo Bergson, consiste en "hacer dioses"; luz secreta en esa floración de la "gracia de unión" en las gracias individuales, en las virtudes infusas y en los dones; luz pública en la Iglesia, en su influencia secular y en su irradiación en todas las actividades de la vida. ¡Qué haz de luces en una sola luz! ¡Qué ganga esta *Sophia* para la *filosofía!* ¡Dios irrumpiendo en su creación por el punto de conjunción de la materia y del espíritu para transformar e impulsar su obra a fondo hasta identificarla de alguna manera con su Principio! ¡Qué tema filosófico cuando se piensa en él y qué abismo de consecuencias encierra! Pascal lo centraba todo en este misterio. Su lema era: "Todo por Jesucristo". Si, según William James, filosofar consiste en

adoptar una visión del mundo ¡qué visión ésta para toda persona que la viva profundamente o que al menos la conozca! Es el momento de decir con Nietzsche que "aquí se funden en uno la cumbre y la sima". Aquí los extremos se tocan en toda la línea y en todos los órdenes; el universo queda unificado, orientado, imantado, dotado de un impulso vital que renueva su dinamismo original, dispuesto a que se lo utilice, pero también a que se lo sistematice, gracias a ese faro giratorio que baña de luz todo el horizonte, sin dejar un punto en la sombra.

Evidentemente que la eficacia filosófica de semejante hecho sólo puede rendir el máximum en el creyente. Bien lo demostraron Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Malebranche. Pero repito que no es indispensable la fe para esto. Primeramente, gracias a la unidad del mundo filosófico, los adelantos de uno benefician al otro; los espíritus respiran la misma atmósfera común. Y luego, también el hecho obra por sí mismo; pues ese choque que se experimenta, esa inquietud inyectada al mundo, esas perspectivas abiertas, esos problemas planteados, esas pistas tendidas, no necesitan se las acepte formalmente para estimular a cualquiera.

Bien sabemos que en política lo mismo el gobierno que "la oposición de su Majestad", como dicen los ingleses, laboran en una empresa común, y que doctrinalmente la afirmación y la negación se apoyan recíprocamente en un esfuerzo común de progreso e investigación.

Todos los teólogos convienen en que las herejías y la incredulidad de todo tipo contribuyeron en gran parte a la elaboración del dogma. Por su parte los filósofos no creyentes confesarán sin dificultad que la vecindad de la fe no les ha sido inútil. Existe el reino de Dios: donde los fieles se encuentran en su casa. El "mundo" está pared por medio de esta morada ideal; los infieles no pueden dejar de reflejar un poco la mentalidad evangélica considerando al hombre, al universo y a lo Divino como cercanos, tan cercanos que el género humano estupefacto toca tangencialmente la divinidad por uno de sus miembros Ya pueden revolverse los infieles: por más que hagan, se hallan también transformados. Son *hombres nuevos,* igual que nuestra civilización es una humanidad nueva. No pueden expulsar la sangre de sus venas, no pueden eliminar esa pátina de siglos que

desde el Evangelio hasta ellos les transmite una esperanza exigente, sellada por la fe. Que nieguen, si quieren; no tendrán más remedio que escuchar esta réplica: "Pega, pero escucha". Ante ese grito no hay sordo que se resista.

Nietzsche tuvo el presentimiento de que el genio del hombre no depende totalmente del conocimiento racional ni puede encontrar adecuado estímulo en una explicación puramente sistemática del mundo o de la historia. Recurrió a la intervención de una conciencia individual superior, de un *superhombre,* de un "ser solitario, cumbre de la humanidad", y terminó por creer en su locura que era él. No tuvo necesidad de inventar al Dios-Zaratustra; no tenía más que volverlo a encontrar; porque esa concentración y la consiguiente iluminación de todo por medio de una conciencia individual se había realizado ya en la Encarnación. Para este efecto no bastaría la "república de individuos superiores" de Schopenhauer, pues en ella es insuficiente el contacto del Espíritu; hace falta la identificación. El que dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" tiene medios para hacer triunfar la filosofía como todo lo demás. Él tiene en su mano los problemas y sus soluciones, hace de presentador y de locutor, de revelador y de verdad revelada, de Dios y hombre, de espíritu y materia en su misterio y en su claridad provisional, en espera de su futura luminosidad. Hijo de Dios y del hombre, del cielo y de la tierra, transportada también al cielo: ¿no está ahí sintetizado todo el ámbito de la filosofía? ¿Y no puede convertirse mediante el estudio en una filosofía organizada, en un pensamiento *informado* desde fuera, es cierto, pero, con todo, vivificado y por lo mismo *transformado*?

SOBRE EL ESPÍRITU PROFÉTICO EN FILOSOFÍA

Ante este alegato en favor de la revelación cristiana como inspiradora de la filosofía, podrá decirnos alguien: eso no lo hizo la revelación, sino la elaboración racional disfrazada de revelación, de forma que todo el progreso que se haya hecho en ese sentido es simplemente obra humana. No puede desestimarse esta observación. Escribe Émile Boutroux: "Acaso pertenezca a la constitución del espíritu humano atribuir en un principio a revelación sobrenatural y a intervención

externa las ideas nuevas que le impone su mente". Indudablemente que existe esa propensión. Si tuviese lugar en nuestro caso, cambiarían totalmente nuestras conclusiones y el alcance de nuestra tesis, pero de ninguna manera el hecho histórico. Incluso estoy convencido de que las religiones instintivas, cuyos dogmas eran puras creaciones de la fantasía, influyeron en la filosofía y hasta se identificaron con ella por algún tiempo, como dije más arriba. El espíritu humano lleva dentro un profeta, que proyecta en intuiciones lo que aún no pudo elaborar reflejamente ni quizás llegue nunca a elaborarlo y de que, sin embargo, quiere vivir. Si ese instinto profético es realmente auténtico, es decir, si está sintonizado con el espíritu creador explícita o implícitamente, entonces puede dirigir el dinamismo instintivo e impedir que vaya a la deriva, pero sin cegar su facultad creadora. La religión tiende a convertir al pensador en vidente, y le invita a transformar el depósito de su fe en un concepto intelectualmente *posible, hipotético,* cuya irradiación será para él un surtidor de pensamientos, y eso sin el menor perjuicio del rigor técnico de sus procedimientos y sin dejar de ser única y exclusivamente filósofo. El no creyente puede situarse en el mismo punto de vista y encontrar también luz en él, aunque naturalmente más débil, pues no se deja penetrar, poseer y dominar por ella.

El ideal fecunda siempre la inteligencia, invitándola a franquear sus barreras: eso aun tratándose de un ideal ficticio, cuánto más si es real. ¿Se puede llegar nunca a explotar todas sus propias potencialidades cuando falta el esfuerzo heroico por superarse?

Émile Boutroux, que nos hablaba hace un momento del espíritu creador que poseen los mitos en virtud de su tendencia al progreso, acabó por confesar y reconocer la auténtica aureola de Aquel que dio testimonio de sí mismo diciendo: "Nadie conoce los secretos del cielo, sino el que vino del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo". Sin duda que el filósofo había sentido el soplo de inspiración que le venía del lejano Calvario y que tiene por único fin acercar al hombre de todos los tiempos a la Fuente cercana.

El pensador sólo es realmente grande cuando su obra es la expresión de un estado de inspiración, de una visión única, en la que se concentran todas las esencias antes de florecer en pensamientos. Ahora bien, el estado de alma característico del cristiano es el que proclamó

Pablo en estas palabras tan ardientes como fecundas: "Mi vida es Cristo" (Filip., 1, 21). Su discurso en el areópago, aquel relámpago en la noche pagana, empieza hablando de Dios y del hombre en términos más o menos familiares y tradicionales, pero en seguida, lanzándose de un salto mortal sobre su presa definitiva, aprovechando un claro de donde parece que todo el bosque es ya terreno conquistado, planta la bandera de Cristo "a quien Dios consagró y acreditó resucitándole de los muertos" (Act., 17, 22-31).

Quien cree en esta revelación y lleva en sí el don de Cristo, el Espíritu universal, concentra el universo en su vida interior, y si es filósofo o poeta puede reconstruirlo todo "con materiales puros" [5]. Si no cree ni acepta, nada le impide que analice la Encarnación como una hipótesis: una hipótesis bien rica; ese encuentro de Dios con toda la creación en la Humanidad sagrada es un tema magnífico: hace falta ser un marmolillo para decir que no ve nada de particular en ello. Bajo la irradiación de la fe, el objeto filosófico —con o sin hipótesis— aparece como un fragmento de una revelación más amplia, cuyo resplandor lo renueva todo a los ojos del pensador y ensancha su visión proyectándola más allá de sus límites.

Por muchas argucias que inventen los disidentes han de reconocer con la historia en la mano que la filosofía resultaría bien pobre si la religión no le hubiera inyectado vida en todas las épocas. El inspirador de la filosofía moderna es el cristianismo, y la fuente personal de esa inspiración y su propulsor permanente, aun para los que le ignoran, le niegan o le odian, es Cristo y su Espíritu.

LA OBJECIÓN DEL VACÍO

Ante esta afirmación es inútil objetar el vacío filosófico de los primeros tiempos cristianos y aun la actitud hostil que opusieron a la filosofía nuestras primeras comunidades. Es el momento de decir: "Lo primero es vivir, después filosofar". Toda doctrina, sobre todo si está destinada a provocar una revolución tan profunda, tiene que empezar afirmándose y para eso oponiéndose, a fin de vencer la ac-

[5] Expresión de Paul Valéry.

ción del ambiente que siempre se muestra hostil a todo organismo naciente, sobre todo de esta especie.

Todas las filosofías existentes hicieron frente común contra el cristianismo, en espera de convertirse en aliadas y educadoras. La misma tendencia a filosofar tenía sus peligros en un momento en que todas las energías del alma eran pocas para asimilar un alimento espiritual tan indigesto, si se me permite la expresión, tan contrario a la naturaleza de las sensaciones y de los impulsos, por más que la naturaleza profunda del espíritu encontrase en él sus satisfacciones más hondas y más seguras. Así se explica el desdén del Apóstol contra los *razonamientos persuasivos de la sabiduría humana* y su miedo de que sus fieles se dejasen seducir por ellos.

Donde no surgió la oposición ni la desconfianza, no faltaron impedimentos durante mucho tiempo, pues toda la atención intelectual quedaba absorbida por su objeto religioso y no dudaba en evitar los temas considerados como profanos, restringiendo así el campo de sus conocimientos. Los pensadores eran casi exclusivamente eclesiásticos. Las condiciones ambientales ayudaban poco: grandes guerras, convulsiones sociales, mezcla de razas y desunión de espíritus. Y aparte de eso, piénsese en la inmensa dificultad de readaptarse a las civilizaciones antiguas sin comprometer definitivamente las nuevas aportaciones y sin renunciar a lo que aquéllas tenían de bueno.

Ya volverá a salirnos esta dificultad; es eterna; cuando no afecta al pasado se aplica al presente que se nos hace extraño. Pero queda en limpio que el cristianismo, y sólo el cristianismo, conservó por su propia acción los restos de la cultura antigua y que mantuvo ardiendo el fuego del pensamiento en los nuevos ambientes impregnados de barbarie. Ya sólo por esto merece se le perdonen ciertos retrasos, por lo demás muy naturales. El cristianismo tiene por ámbito toda la historia humana: no se le debe juzgar sólo por un episodio, ni por una fase. Si en un principio se encuentra como amordazado en manifestar lo que lleva dentro, sabe que podrá contar con circunstancias más favorables y él mismo las va preparando. Escribía el cura de Tourville en sus *Notes religieuses:* "El Evangelio no es un principio, sino una anticipación. Desde el primer momento rompió con el pasado, mucho antes que el curso de los acontecimientos hiciese visible la ruptura. La marcha providencial de la naturaleza humana la lanza

hacia el Evangelio. Éste tiene hoy más actualidad que cuando empezó".

Ya recordaremos y aplicaremos a nuestro propósito esta idea cuando estudiemos la edad moderna. Siempre queda en pie que más tarde o más temprano la levadura actúa y la masa fermenta. Siempre resulta creadora la duración real, pero mucho más cuando lleva consigo espíritu de eternidad. Es además irreversible; todas sus direcciones iniciales con todas sus consecuencias forman parte de su presente. Cristo vive, y aunque aquel ideal de "reunir todas las cosas en Cristo, lo mismo las celestiales que las terrenas" (Efes., I, 10) es imposible de realizar en toda su plenitud, yo creo que, a pesar de todo, la filosofía camina bajo su luz, y que nuestros tiempos son tiempos cristianos.

II. RELACIONES ENTRE LA FE Y LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA

Hablé antes de estudiar las relaciones entre la fe y la filosofía. Este es el momento de hacerlo, por más que en estos últimos tiempos no haya llamado demasiado la atención este tema.

Dado que el dogma, por su misma naturaleza, se mueve en plano distinto al de la lógica demostrativa, debe poder adaptarse para encontrar una formulación corriente en el catecismo y una formulación lógica en la teología. Ambas tienen su valor, en el doble sentido de que cada una en su terreno basta para la salvación del alma y que ninguna de las dos es más adecuada que la otra. Pero cada una responde a un grado de cultura diferente, y el Evangelio se debe a todos.

La Iglesia pretende ser una "sociedad perfecta", es decir, integral, lo mismo en el orden del pensamiento que en el de la organización social y de la acción. Para ella no está todo en la sabiduría dogmática. Al contemplar su religión con ojos de pensador el cristiano enriquece su doctrina con elementos que ella misma fomenta, consagra y orienta, pero que sólo contiene en "potencia remota". Es el despliegue de la filosofía latente en el dogma. Donde sólo se veían semillas brotan plantas, toda una flora, un vergel, una vega. Es la teología. Y la

teología, a su manera, es filosofía, por más que esta palabra se preste a equívocos. Se trata de dispensar a la fe una acogida inteligente y piadosa. Se trata a la fe como a un ser vivo, aplicándole las leyes de la vida, que son la organización y la diferenciación bajo la influencia de la *idea directriz*. El dogma se presenta a la humanidad pensante de acuerdo con las características de ésta: espíritu ordenador que compara sus nociones, las relaciona, las fecunda entre sí y, aunque procedan de distinto origen, las integra en una unidad viva.

La Iglesia querría poseer no sólo un dogma, sino un pensamiento integral, coherente, un conjunto en que las disciplinas humanas relacionadas con la fe ocuparan su puesto dentro de la perspectiva del dogma, prolongándolo y explicándolo a la vez que reciben su luz de él. Entonces la doctrina universal de Dios tendría dos profetas: la inteligencia, hija de Dios y el Verbo, su imagen perfecta, colaborarían en la revelación al mismo tiempo natural y sobrenatural del saber.

Es éste un hermoso sueño, en el que se inspira nuestra historia cristiana, aunque está segura de que nunca se realizará. En teología la filosofía da su voto de confianza al dogma; lo toma como dato, en el que asienta sus principios y del que arranca para transformar la filosofía latente en él mediante una paciente elaboración. Así convierte la profecía en ciencia, y considerando ese proceso en el mismo pensador, podemos decir con el P. Clérissac: "Esta ciencia no es más que la iluminación bautismal hecha consciente y progresiva" [6].

¿Qué pasa entonces con la filosofía? Que pierde naturalmente su autonomía, y entra en simbiosis. Pero sin desvalorizarse por ello. Se le podría aplicar la frase evangélica: "el que quiere salvar su vida la perderá y el que se aviene a perderla la salva" (Marc., 8, 35). En su coloquio con M. de Sacy, Pascal no duda en afirmar que la "teología es el centro de todas las verdades", de forma que si quiere uno mantenerse y avanzar en la verdad tiene que atenerse a sus máximas. "La historia de la Iglesia, decía, debe llamarse propiamente la historia de la verdad." Esto supuesto, no sólo se justifica la *fides quaerens intellectum*, de Agustín, sino que se enaltece como destinada a transformarse en una filosofía superior: La filosofía, "secretaría de Esta-

---

6 P. Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, pág. 7.

do" de la teología, según la feliz expresión de Jacques Maritain, necesariamente había de enriquecerse del trato con su soberana, como Caulaincourt en la famosa berlina. Nadie negará lo mucho que ha robustecido y afinado el instrumento racional el manejo teológico de la filosofía, abriendo a ésta pistas en la dirección de sus propias investigaciones. "Si Europa, escribió Joseph de Maistre, alcanzó un grado tan alto de civilización es porque comenzó por la teología; porque las universidades no fueron en su origen más que escuelas de teología y porque todas las ciencias, injertadas en este tronco divino, manifestaron su savia divina en una inmensa vegetación" [7].

En todo caso, el principio está claro, y el proclamarlo equivale a manifestar al mismo tiempo la legitimidad de esa alianza de las dos disciplinas distintas y la necesidad de mantener su distinción con todas sus consecuencias. En teología, la simbiosis de la filosofía y del dogma corresponde a la de la naturaleza y la gracia. Concebir la gracia es concebir el coronamiento de la naturaleza. Concebir la naturaleza es concebir el punto de partida de la gracia. Concebirlas a las dos simultáneamente: eso es hacer teología y pensar en cristiano. Pero si el ideal del cristiano es pensar en cristiano, no es un pensar puramente humano y esa disciplina a que se adhiere, ya no es propia y formalmente filosofía.

Hoy se llama filosofía en sentido estricto [8] la ciencia especulativa que partiendo de pruebas racionales y en contacto con los hechos, mediante ese doble y único concurso de la razón y de la experiencia, conduce su propia investigación hasta las causas supremas del ser y del conocer.

En este trabajo queda excluida cualquier intromisión de una autoridad exterior. Digo intromisión, no influencia. Hemos admitido y preconizado el dichoso influjo de la religión; pero rechazamos con el mismo vigor su intromisión en la ciencia estrictamente tal, es decir, la introducción de los hechos revelados, del mismo principio de la fe y de los métodos teológicos en la contextura y en el proceso regular de la ciencia filosófica. La misma religión gana con esta separación

---

7 Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. II, pág. 232, Paris, 1854.

8 Digo esto para descartar el sentido puramente etimológico, evidentemente pasado de moda y que no sirve para construir una definición.

de campos, como lo expresa el hermoso mote de Maurice Blondel en el exergo de su doctrina: "Non libera, nisi adiutrix philosophia; non adiutrix, nisi libera". La convergencia de la razón y de la fe en el terreno de la verdad sólo tienen valor a condición de que la razón proceda con entera libertad. Una criada no es testigo fehaciente. Más aún, cuando se llama a la filosofía "ancilla theologiae", se le concede sin duda un honor apoteósico; pero no olvidemos que la apoteosis es la glorificación de la muerte. La filosofía quiere vivir: es el espíritu humano en marcha hacia sus propios límites y hacia los límites de las cosas. Poco importa que el impulso inicial se lo haya dado la religión, como demuestran los hechos: una cosa es el origen histórico de ese impulso y otra el fundamento doctrinal que se adopta, y aquí se trata de la pureza e independencia de ese fundamento.

Es preciso mantener esa autonomía de la filosofía por muchas razones. Siempre la reconoció la Iglesia. Pueden haberla negado, al parecer, algunos eclesiásticos, aunque ellos pensaban en la separación, que yo mismo rechazaré ahora en seguida. En todo caso, si hubo exageraciones, han quedado ampliamente compensadas con otras declaraciones solemnes. La Iglesia reconoce los derechos de la filosofía porque reconoce los derechos de la naturaleza, que recibió de su Dios. Hasta podemos decir con Gilson [9] que la Iglesia, por medio de sus doctores, y en particular de Santo Tomás de Aquino, "instaló a la filosofía en sus propios dominios con mucha más precisión de lo que ella había acertado a instalarse por sí misma"; porque la distinguió categóricamente de la religión, igual que distinguió de la religión el poder político, mientras que en el régimen pagano siempre estuvieron confundidos más o menos estos conceptos.

Es cierto que hasta el Renacimiento no se practicó, ni se reconoció, ni sistematizó en gran escala esa autonomía de la filosofía. Las razones son muy claras; las mismas que retardaron la labor filosófica al principio de la Iglesia. El estado de los espíritus y de los hechos y la calidad del personal escolar lo explican todo. Aun en la época en que la *Facultad de Artes* hacía profesión de no enseñar más que filosofía pura y atenerse a los métodos filosóficos, su autonomía estaba muy

[9] Étienne Gilson, *La signification historique du thomisme*, en *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pág. 76.

lejos de aplicarse de una manera fecunda. Los estudiantes se preparaban para la teología; los estudios eran relativamente flojos y centrados en problemas secundarios y el personal docente inestable, porque él también aspiraba a ascender. En consecuencia, que la filosofía se practicaba en las facultades teológicas: una condición poco favorable para una autonomía efectiva.

Hoy hay gran interés en que la filosofía campe libremente dentro de sus propios dominios. Lo desea la claridad de los intercambios entre creyentes y no creyentes, lo exige el progreso de la metodología y ¿no es un honor para la fe el poder suministrar a la cultura pensadores libres, cada vez con mayor evidencia? Esta no es una razón para negarle al creyente el derecho a especular filosóficamente al contacto con sus creencias ni para obligarle a que parezca ignorar lo que sabe, por más que sólo lo sepa por conducto de la fe.

Tal vez es esta la ocasión de tocar un problema que apasionó algún tiempo a la opinión católica y es el que plantea el empleo de la expresión "filosofía cristiana". ¿Existe una filosofía cristiana? ¿Qué sentido correcto podemos dar a esta fórmula, corriente en historia, como todos saben? Aunque basta con lo dicho para dar por zanjada la cuestión, hace falta precisar los términos.

¿QUÉ ES UNA FILOSOFÍA CRISTIANA?

Hablando estricta y *formalmente* no existe filosofía cristiana, como no hay tampoco ciencia cristiana, ni economía, ni política, ni literatura, ni arte cristianos. Es cierto que existe gran diferencia entre estas últimas disciplinas y la filosofía, y es que ésta, igual que la religión, abarca todo el conjunto de las cosas y del destino, mientras que la física, por ejemplo, o el arte sólo tocan determinados aspectos. Desde este punto de vista de la universalidad de su ámbito, la religión y la filosofía parecen estar emparentadas por naturaleza. Y lo están, precisamente dentro de los límites de la naturaleza. Pero el objeto esencial de la religión es transcedente: la filosofía por sí sola ni podría llegar a Él, ni siquiera sabría definirlo; así, pues, refiriéndonos a la esencia de las cosas, tan improcedente resulta hablar de una filosofía religiosa como de una religión filosófica. La "religión natural" no es propia-

mente religión, sino filosofía, y la filosofía cristiana, si es propiamente cristiana, es decir, si se basa en la fe de Cristo, es una doctrina que puede servirse de la filosofía, pero que propia y formalmente es teología.

¿Hemos de renunciar por eso a una expresión consagrada por una costumbre inveterada? De ninguna manera. Es siempre una equivocación aferrarse al léxico. Más vale buscar el pensamiento que presidió a la creación de las palabras, donde de ordinario la arbitrariedad tiene un margen bien escaso. ¿Qué sentido daremos, pues, a esa expresión generalmente admitida? Yo veo cuatro.

Puede llamarse filosofía cristiana la filosofía a secas, autónoma en sí misma, pero inspirada desde el exterior por la fe, por confesión y aceptación activa del pensador. Semejante filosofía se encuentra a todo lo largo de la historia de los tiempos cristianos; tiene mezcla de teología, pero se la puede reconocer claramente y zurcir sin dificultad. En este sentido podemos llamar filósofo a Santo Tomás, por más que su obra filosóficamente pura se limite a unos cuantos opúsculos. Se puede llamar filosofía cristiana la síntesis de todos los conocimientos, revelados o sin revelar, propuesta al pensador cristiano: es la sabiduría total que constituye el ideal mismo de la Iglesia, como dije antes. Así la entendieron casi todos los doctores antiguos. Éstos no veían razón para distinguir dos sabidurías, puesto que la verdad es sólo una; igual que les hubiera parecido extraño, como creyentes y como pensadores inspirados en el mismo espíritu de verdad, distinguir dos hombres dentro del hombre. Pero no por eso confundían la naturaleza con la gracia ni, por consiguiente, nuestros conocimientos naturales con los sobrenaturales: todos constituían un tesoro único que recibían del *Padre de las luces*, cultivaban con el mismo ardor y amaban con igual amor. Toda la historia de la Iglesia es testigo de este espíritu, cuya legitimidad no puede negarse, por más que sea preferible, a mi juicio, una metodología más precisa.

También puede aplicarse a la filosofía cristiana otro sentido muy importante, tercero de nuestra serie. Su teorizante más destacado es Maurice Blondel y se manifiesta en todo el conjunto de su fecunda actividad. Se trata de una filosofía estrictamente respetuosa de sus principios y de sus métodos propios, independiente de toda autoridad y de toda fe, pero que por el mismo hecho de su libre ejercicio mental

y dada la naturaleza de su objeto termina por postular no sólo el cristianismo, sino el catolicismo, ya que éste es el único que puede responder a las exigencias de la realidad humana y de la realidad universal, del pensamiento y de la acción tal como se impone ante un examen riguroso e imparcial.

A esto se le ha llamado apologética: es una apreciación falsa, como lo reconocieron los censores más severos. Se puede llegar a una conclusión sin haberla buscado, cuánto más sin haberla supuesto como cierta, con la sola intención de probarla, como hace el apologista. Yo observo la naturaleza: yo no tengo la culpa de comprobar que desemboca en el vacío, que no se basta ni en el orden cósmico ni en el orden humano, como un puente que aplasta con su pesadez sus propios pilares y que veo cómo se hunde en la niebla. Yo no sé lo que hay en el fondo; pero algo tiene que haber. Yo no sé lo que realizará el hombre con su pensamiento, su querer y su medio vital; pero sorprendo en él un impulso, cuyo término es tan necesario como él mismo, y que tiene que ser, puesto que él también es, aunque no acierte de ninguna manera a definirlo.

Desde este punto de vista varía la comparación con relación a la que establecíamos antes entre la filosofía y las otras disciplinas. Las ciencias fenomenológicas, las artes, las técnicas versan sobre conceptos abstractos, sobre aspectos concretos o sobre intereses fragmentarios; la filosofía y la religión lo abarcan todo: el sentido del universo, del alma y del destino. De forma que si estos dos conjuntos totales no se armonizan se excluyen, por lo que habremos de rechazar en seguida la separación entre la filosofía y la fe. Por otra parte hemos afirmado su distinción. Ahora nos dicen: son distintas; son inseparables; y además están vinculadas por ese llamamiento que percibe el filósofo en el transcurso de su propia investigación, en su propio terreno y en su propio clima. Y, aunque no pueda determinar por sí la respuesta positiva que puede darse a esa llamada, sin embargo, como de hecho él apunta al catolicismo, como Pascal y Santo Tomás, en busca de la felicidad, y como encuentra precisamente lo que buscaba —el broche de oro que cerraba un proceso que quedaba abierto, el coronamiento de lo que quedaba sin acabar, y la explicación de lo que queda sin explicar—, termina por calmarse. Y llama a su filosofía *católica* por esa armonía feliz, por ese éxito concreto. Si Dios hubiese

decretado las cosas de otra manera, ese encuentro se hubiera operado diferentemente; si no hubiese decretado nada y hubiese dejado a la naturaleza a su propia suerte, esa llamada hubiera quedado sin respuesta, pues es imposible exigir lo que sólo depende del libre beneplácito divino; pero, en primer lugar, entonces el hombre no sería lo que es; porque el don le pertenece y la esperanza le es tan inmanente como la llamada; y en segundo lugar y sobre todo, quedaría demostrada la posibilidad objetiva de lo que es o de algo parecido, de algo terminal, pues un impulso natural no puede tender al vacío. El dinamismo de un huevo que se define por el ave, prueba la posibilidad del ave, por más que Dios sólo hubiese creado en realidad nada más que el huevo.

Finalmente, se puede llamar filosofía cristiana al conocimiento deliberado y consciente que, basándose sólo en principios racionales y en métodos filosóficos, se entrega a las inspiraciones que irradian los dogmas, como vimos, trabaja a su luz, las estudia como hipótesis fecundas, utiliza las analogías que sugieren, y sobre todo, sabiendo que son verdaderas, sumerge el espíritu del pensador en el baño del misterio de donde brotan, en ese océano bautismal, en que le invitó la revelación a renovarse hasta *renacer*, y espera de esa nueva vida claridades eternamente renovadas respecto a la misma naturaleza y al funcionamiento normal del espíritu o del corazón humano.

También esto se practicó siempre, sin traducirlo en teoría; basta para ello el instinto, y es de suponer que ese instinto actuará tanto más cuanto que el frío de un mundo materializado y esterilizado para las más altas creaciones, inducirá a los creyentes a concentrar su calor vital y a vivificar con su fe esos cadáveres que les ofrece un mundo en el que los muertos sólo se ocupan en enterrar a sus muertos.

Evidentemente esto es un golpe mortal a la pretensión cartesiana de la *tabula rasa,* como punto de partida de la filosofía. Pero todo el mundo sabe que esa tabla rasa es siempre ilusoria, pues cada uno lleva consigo su pasado; y si ese pasado —o ese ambiente— que te inspira a pesar tuyo, no te impide juzgar conforme a razón y llegar a demostraciones valederas para toda inteligencia del pasado o del porvenir, ¿por qué el pasado, el ambiente, la impregnación cristianos aceptados con ardor y con plena conciencia serían un obstáculo para construir una filosofía de valor universal, sin presupuestos inarmónicos, sin pe-

tición de principio y, por consiguiente, sin merecer el reproche de heterogeneidad, como en el caso de la filosofía "criada" o apologista?

Decía yo: una cosa es el origen histórico de un concepto y otra su fundamento ideológico. Y una cosa es la fuente de inspiración interior, el clima de una filosofía y otra la misma filosofía. La meditación del dogma nos capacita para profundizar más en la meditación de la naturaleza, pero no quiere decir que *deduzcamos* de él ninguna conclusión ni que lo pongamos como premisa o criterio de juicio ni que creemos así una heteronomía contraria a la ciencia. La ciencia y el dogma son dos; el hombre es uno. Al hombre no hay que preguntarle nada sobre sus fuentes de invención o de inspiración; lo único que se le exige es que piense correctamente, que razone con lógica y que aporte conclusiones aplicables a todos. Por eso podremos afirmar en el transcurso de esta obra que en cierto sentido todo filósofo aparecido después de Cristo es un filósofo cristiano; pues no hay uno solo que, voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente, no esté injertado en el gran árbol salido del grano de mostaza y no se haya beneficiado de su savia. Aquí la filosofía absorbe sus jugos consciente y ardientemente, sin dejar por eso de ser auténtica filosofía; el creyente no deja de ser auténtico filósofo.

INSUFICIENCIA DE LA FILOSOFÍA SEPARADA

Una vez cerrado este paréntesis insistimos en que esa autonomía que concedemos ampliamente a la filosofía no debe confundirse de ninguna manera con un diploma de suficiencia, y que por consiguiente, la Iglesia, depositaria de la verdad y forjadora de la salvación, no puede aceptar una *separación* efectiva entre la filosofía y el dogma. La filosofía no basta por sí sola. Lo abarca todo, sí, pero no bajo todos sus aspectos reales ni según su régimen concreto. En el fondo lo más que hace es dilucidar una hipótesis, al menos por lo que se refiere a las vinculaciones supremas y a los resultados finales y esa hipótesis queda sin comprobación.

En filosofía todo se explica como si Dios fuese exclusivamente creador, cuando en realidad es Padre, como si el lazo que nos une a Él fuera exterior, por decirlo así, y sólo consistiese en esa relación

de dependencia que constituye la creación intemporal, según Tomás de Aquino. En realidad ese lazo es mucho más profundo: es visceral, si se me permite la expresión, puesto que se anuda en la Trinidad y dentro del hombre en ese ser *obediencial*, que es como el duplicado transcendente de su propio ser. Igual ocurre con el fin. La filosofía, por muy bien orientada que esté, no puede definir el fin del hombre más que de una manera imperfecta, general, en fórmulas imprecisas y que no pueden precisarse, sino a base de falacias. Se dirá con Platón, con Aristóteles y con nuestros deístas e idealistas que la felicidad soberana consiste en la búsqueda y contemplación de la Verdad, y sobre todo de la Divinidad. Está bien; pero ¿qué clase de contemplación? Para Aristóteles se trata de la metafísica; para Platón y Plotino de una especie de unión mística, pero reducida a las formas de nuestra experiencia y extraída de nuestras propias reservas y fuerzas naturales; para Léon Brunschvicg, de la ciencia animada por la moralidad, de una ciencia de características principalmente matemáticas. Nada de esto puede llevarnos muy lejos, ni afecta a todo el género humano, sino a un número irrisorio de privilegiados. Contentarse uno con esto para sí mismo, desde el punto de vista cristiano, representa una claudicación y una injuria sangrienta al ofrecimiento divino; y contentarse para la humanidad, que sólo se encuentra representada en una parte ínfima, es un odioso mandarinato, bien ajeno al espíritu que dictó estas palabras: "No temáis, rebañito, porque plugo a vuestro Padre regalaros un Reino" (Luc., 12, 32).

Si la Iglesia entregase, pues, a los hombres a la filosofía como a un guía suficiente, traicionaría su misión, permitiendo a sus hijos emborracharse con verdades a medias y perderse. Cuando el mismo Platón apela en su *Fedón* [10] a la revelación para orientar al alma humana, no vamos a suponer que el órgano de esa revelación, la Iglesia, conceda un crédito ilimitado a nuestra impotencia. Hay dos clases de filosofías que rechaza la Iglesia: las que pretenden bastarse en razón de lo que aportan y que creen poder garantizar por sí solas, y las que reconocen su insuficiencia, pero se resignan o por una especie de desesperación, como los agnósticos y los pesimistas o porque preten-

10 *Platon*, Col. G. Budé, *Phédon*, pág. 85.

dan, como algunos idealistas evolucionistas recientes [11], poder dar siempre un paso más, siempre provisional, encerrándose así, en nombre del mismo progreso, en una autonomía indigente.

Decía León XIII que la fe es para la razón filosófica un "astro benévolo" *(sidus amicum)* [12]. Se refería al trabajo específico de la filosofía. Pero aplicándolo al viaje humano, entonces la fe no es sólo el astro que guía el rumbo del barco, sino el mismo barco, y la filosofía no es más que su alumbrado de a bordo.

Precisamente la revelación vino a sacudir al hombre en su pretendida suficiencia tanto como a ayudarle en su búsqueda. El hombre padecía de orgullo y de angustia, y quiere curarle de las dos. Es al mismo tiempo respuesta y llamamiento. Implica una fe en la razón —que es divina— y una desconfianza en la razón —que es débil y tarada de nacimiento—. Así se propone curar la razón aportando una medicina y un complemento sobrenatural, no consagrando nuestros racionalismos.

En el sistema cristiano no sólo se exige a la filosofía que reconozca su insuficiencia, sino que la demuestre: esa victoria sobre sí misma constituye su más alta función; como diría Pascal "sería pura debilidad si no se elevase a esa altura". Dijo Maurice Blondel: "Cuanto más desarrollada está la filosofía tanto más claro ve sus insuficiencias, y cuanto más cierta está de sus fundamentos tanto más clama por que le ayuden a coronar su obra" [13].

Hablar de filosofía independiente, oponiendo así, aunque sólo sea por preterición, su autonomía a la fe equivale o a negar a Dios su derecho a revelar, ofendiéndole así en su misma munificencia, o a pretender hacer del hombre un Dios, que es a lo que se ve uno reducido cuando sólo se reconoce a sí como la razón y el árbitro del mundo. Y entonces el hombre se convierte en Dios del mismo que lo creó a él: "¡Un dios muy divertido!".

---

11 Me refiero a Gentile.

12 Encíclica *Aeterni Patris.*

13 Maurice Blondel, *Le Problème de la Philosophie chrétienne,* Bloud et Gay, Paris, 1932.

SITUACIÓN FILOSÓFICA DEL CREYENTE

Resta por examinar la situación en que ponen al filósofo creyente estas condiciones, una situación que algunos han querido presentar como trágica, ya que no como contradictoria. Si la Iglesia, dicen, se opone a la independencia de la filosofía respecto a la religión, es que pretende que aquélla esté sometida al juicio de ésta; si la religión no juzgase a la filosofía no podría ni comprobar sus pretendidas deficiencias ni remediarlas, cuando hasta pretende corregir sus errores. Así es. Entonces, exclaman, se acabó la autonomía. La filosofía no puede ser realmente autónoma sino a condición de juzgar de su propia verdad sin remitirse al juicio de ninguna otra persona [14].

Aquí se comete un equívoco que es preciso aclarar. La filosofía considerada en sí misma, como técnica, es perfectamente libre en su funcionamiento y no tiene más juez que a sí misma. Nada se interpone entre su punto de partida y sus conclusiones; a ella pertenece su punto de partida, sus encadenamientos, sus principios y, *por consiguiente,* también sus conclusiones. Sólo que hay otra cosa. No existe identidad entre la conclusión en cuanto tal y la proposición deducida; aquélla forma un bloque con las premisas, ésta tiene el carácter de una proposición libre que puede depender de diversas fuentes, ¿y por qué no podría figurar la fe entre ellas? Por otra parte un filósofo no es la filosofía. Ninguna conclusión filosófica, considerada en sí misma, puede imponerse como ciertamente contenida en sus principios y, por tanto, como infaliblemente verdadera. El reivindicar, a pesar de todo, su carácter intangible e irreformable —y eso en contra de la revelación— equivale a una de estas dos cosas: o a proclamar la falsedad de la revelación, lo cual es una manera curiosa de desviar la cuestión, o a erigir al hombre contra Dios, sustrayendo su débil razón al control de la Razón eterna.

Para ser autónoma no necesita la filosofía independizarse contra Dios; hasta puede decirse que necesita no independizarse de Él, ya que de Él le viene su propia luz. Para salvar la autonomía basta que el filósofo pueda manejar libremente sus principios, sus métodos y sus

14 Cfr. Émile Bréhier, *Revue de Métaphysique,* junio 1931.

procedimientos. Si sus conclusiones resultan falsas o insuficientes nadie se las discutirá en nombre de otros procedimientos, de otros métodos ni de otros principios; eso no afecta a la fe; pero se le dirá: los hechos te condenan; lo que afirmas no es así, o hay otra cosa; tu independencia, que en tu propio terreno es absoluta, debe ceder a la verdad; ¿de qué serviría si no es precisamente para eso? ¿No es cierto que la libertad del espíritu es el camino abierto en la dirección de la verdad y con el propósito de conquistarla?

Autonomía intrínseca perfecta; subordinación sobre el terreno del hombre, cuyo espíritu está siempre sujeto a error y herido de impotencia ante los objetos supremos tal como debe alcanzarlos: esta es la situación de la filosofía y del filósofo. Esto no es humillante, sino sencillamente humano, y lo humano sólo se rechaza cuando es "demasiado humano". Porque si Dios se presenta al hombre es para convertirlo en Dios, no en un gesto de usurpación blasfema como antes, sino mediante una filiación humilde y gloriosa.

BENEFICIOS FILOSÓFICOS DE LA FE

¿Será preciso añadir que es una dicha para la filosofía el que la fe cristiana no la haya abandonado al estado de separación? Todo este libro será una demostración. Las limitaciones de la filosofía no son algo que aparece sólo al término de su trabajo, como en la punta de un promontorio que se asoma al mar. Están repartidas por toda su geografía y afectan a todos los problemas y a todos los aspectos de la vida, igual que afectaría a todo el edificio la inconsistencia de un cemento que no fuese cemento "armado". En nuestro caso esa armazón no puede ser cualquiera, sino proporcional al peligro de desmoronamiento. Ahí es donde puede poner remedio la fe; porque está construida sobre la vida, penetra sus articulaciones y la refuerza donde hace falta, mientras que abandonada a sí misma, vacila. Sin duda que San Atanasio estuvo demasiado duro cuando escribió: "En cuanto a la sabiduría jactanciosa de los filósofos sería perder el tiempo hablar de ella"[15]. Pero, después de leer la historia de la filosofía ¿quién no

15 San Atanasio, *De Trinitate, loc. cit.*

suscribiría este juicio de San Pablo sobre los filósofos: "siempre están aprendiendo sin llegar nunca al conocimiento de la verdad" (Tim., 3, 7)?

Da la impresión de que el movimiento filosófico sigue un ritmo oscilatorio en que se suceden constantemente los mismos *sí*, los mismos *no* y los mismos *acaso*. Cada doctrina se caracteriza por su reacción ante otra cualquiera a la vez que provoca una reacción parecida. Aristóteles contradice a Platón; los aristotélicos conducen a Aristóteles al materialismo. Los alejandrinos se remontan al misticismo llevándolo a la exageración; los árabes descienden al panteísmo naturalista. Descartes proclama la claridad de ideas; Kant nos sume en la oscuridad; Comte se proclama cientista, y Poincaré no ve en la ciencia más que una postura cómoda. Taine lo reduce todo a los hechos, otros no ven en estos más que una manera de ver. Cada cual levanta bandera contra su vecino, creyendo sólo en sí mismo, o bien duda de sí y de todo, y sigue girando la rueda sin que sea posible hacer nunca un alto en la verdad.

Los grandes sistemas aparecen en la historia como islotes de arena expuestos a la incesante batida de las fuerzas ambientales, a la erosión de la atmósfera y del agua. Las filosofías se atomizan sin la fe, igual que ésta sin la autoridad religiosa; en ambos casos actúa la ley fatal de la dispersión, y así, la doctrina, privada de la enseñanza divina, viene a degenerar en pura literatura indigesta.

Los filósofos puros dicen sin cesar: volvamos a empezar; sólo el filósofo cristiano puede decir: continuemos. La certeza de la teología en los problemas esenciales infunde tranquilidad a la filosofía en su terreno propio. Sin ella, y exceptuando ciertas intuiciones que por lo mismo participan de la naturaleza religiosa, lo ordinario es que el pensamiento profundo se sumerja en la duda. Se pasa la vida meditando sobre los problemas básicos y sólo se saca en limpio un agotamiento mortal; o bien lo más que hace uno es rozar las soluciones exactas. Así se extravía uno mientras busca su camino, cree encontrarlo, lo reanuda y termina por confiarse al azar.

Aquí el genio no sirve para nada, sino cuando más para agravar el peligro y el miedo. Es un error creer que la sabiduría es obra del genio; donde se encuentra de verdad es en esos ambientes moderados en los que los excesos del pensamiento se corrigen automáticamente

unos con otros. Los genios se ven arrastrados por su misma fuerza; así llegan lejos, y cuando aciertan con el buen camino, realizan milagros: *tot articuli tot miracula,* dijo un Papa sobre Tomás de Aquino. Pero éste poseía la fe. No puede exigirse a cualquiera que tenga alas que conserve una orientación tan precisa y tanta potencia de vuelo, una vez que se ha remontado del suelo y se ha emborrachado de altura. Por eso son una gracia tan preciosa las señalizaciones de la fe. Escribe Fénelon: "Una filosofía natural que avanza sin prejuicios, sin impaciencia y sin orgullo hasta las últimas fronteras de la razón puramente humana, es una novela filosófica" [16]. La Iglesia prefiere la historia a la novela. Ella posee una historia doctrinal y la propone. Gracias a ella, también la filosofía puede convertirse en historia; sin ella, no. Y porque esa es su convicción, ilustrada de sobra por los hechos, la Iglesia cree proceder como madre al no autorizar a sus hijos filósofos a que olviden su fe; basta que en su labor distingan ambos conceptos: autonomía, no separación: es un favor que hace la religión a la filosofía.

---

16 Fénelon, *Lettres sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique,* lettre IV.

CAPÍTULO II

COMPOSICIÓN DEL FERMENTO

I. LA VERDAD Y EL PENSAMIENTO

La acción inspiradora de la Iglesia en materia de filosofía comienza donde empieza ésta: en el problema de la verdad y en el problema del espíritu, órgano y beneficiario de la verdad. La inteligencia exige la certeza de su objeto, por eso quiere ante todo estar cierta de sí misma; para florecer necesita creer en sí misma, y a eso le ayuda poderosamente la actitud religiosa.

DIOS Y LA VERDAD

Todas las cosas son hijas de Dios: éste es el primer pilar del creyente. Esa filiación engendra la semejanza y por ella todas las cosas son divinas. Divino el espíritu cognoscente y divinos los objetos conocidos, reflejados en él. En esta divinidad humana de la ciencia se funden en uno cognoscente y conocido. Dios crea dos veces sus seres: en sí mismos y en nosotros. Nosotros mismos somos creados dos veces: en nuestro ser físico y en nuestro reflejo inmanente. Somos espejos del mundo y espejos de nuestro propio universo conjunto, y por el mismo hecho somos espejos de Dios y participamos en su creación; pues *concebir* la verdad ¿no es una forma de alumbrarla? Es el reverso del acto creador: éste encarnó el espíritu en las cosas, al pensarlas las desencarnamos en el espíritu. Es al mismo tiempo crear y nacer —o *conacer*, como prefiere Paul Claudel—, pues es un desper-

tar simultáneo al universo y a nosotros mismos al tomar conciencia de nosotros en el mundo y del mundo en nosotros.

Así lo *a priori* es la adaptación de la razón a sus objetos, y no la deformación, transformación o construcción independiente del objeto, como pretenden Kant y los idealistas. A éstos pertenece demostrar su aserto, cosa que jamás han podido hacer más que recurriendo a las pretendidas *antinomias*, es decir, a base de sofismas. Éstos no hacen ley y aquéllas responden no a la naturaleza del pensamiento, sino al método equivocado de pensar, consistente en extrapolar los principios fuera de su ámbito propio.

Así se aclara y valoriza aquella sentencia de Protágoras: *El hombre es la medida de todas las cosas.* Él es la medida de lo verdadero y de lo falso, aunque no la medida patrón. También es cierto, como decía el mismo pensador, que *todo es relativo*, es decir, que su verdad o falsedad están en relación con las leyes del espíritu, y ante todo del Espíritu Supremo. Existe una verdad en sí, que fluye de la creación de Dios, que constituye la base de nuestra verdad, autenticada con el sello de nuestra creación por Dios. El pensamiento de Dios es arquitectónico; así la inteligencia, que es un destello de Él, es por naturaleza anterior a las *cosas*, que son solamente pasivas con relación al espíritu. El ser es hijo de la idea, hijo de su propia imagen, que es su modelo antes de ser su reflejo.

LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

El pensador cristiano, familiarizado con estas nociones, evita fácilmente las emboscadas tendidas al libre investigador en esa encrucijada de errores contrarios llamada "crítica del conocimiento". En un objetivismo desquiciado el objeto construye al sujeto, con lo que el espíritu resulta hijo de la materia, y no de Dios. El subjetivismo opuesto tampoco tentará a quien sabe que "en el principio creó Dios el cielo y la tierra".

Un golpe de corriente puede arrastrar al filósofo al escepticismo pirroniano o al probabilismo de los Arcesilas y Carnéades. Pero ¿no es cierto que el mismo Dios da testimonio de sí dentro de nosotros? La razón tiene su evidencia; si esa evidencia espontánea le parece insu-

ficiente, la razón afirmada en Dios y sintiéndose imagen suya tiene ese sentimiento como testigo de su objeto, de sí misma y de Dios: una certeza hecha de profetismo y de mística.

El cristiano recogería encantado la frase de Platón: "Si hay un hombre al que se debe combatir con todo el poder del razonamiento es el que aniquila la ciencia, el pensamiento claro y la inteligencia, sean cuales sean los argumentos en que pretenda apoyarse" (*Sofista,* 249). Pero no siempre basta el raciocinio. De hecho, el escepticismo hizo escuela en la antigüedad y no cedió ante ninguna de las doctrinas de la edad clásica. Pero prácticamente se eclipsó ante las certezas de la fe, que se impusieron en la civilización occidental entre el siglo IV y el Renacimiento. Volvió a aparecer con la dispersión de los espíritus; aunque no de momento, sino cuando la incredulidad se sintió suficientemente fuerte para atreverse a aventurar sus tesis. Al principio excluyó los dogmas de la duda y a veces les favoreció el pretender derribar a su alrededor los fundamentos intelectuales que los sostienen o que implican. Fue sólo una etapa.

Por otra parte, se aliaron con el escepticismo el positivismo y el relativismo para negar la verdad eterna y la posibilidad de una metafísica. Todas estas doctrinas están emparentadas. Pero la metafísica descendió del cielo a la tierra en alas de la fe, y no perecerá mientras que el vidente de Patmos encuentre un creyente. La doctrina del Verbo es una metafísica sagrada, garantía de la profana. ¿No es esa la razón de que se las envuelva a las dos en una misma enemistad? En ese "pensamiento que no se piensa", que es el universo, se sospecha la existencia del "Pensamiento que se piensa" y se lo rechaza, y con él se relega también a la categoría de materia al humilde pensamiento que piensa y que se piensa bajo la mirada y con la garantía del cielo.

Como explicó Jules Lagneau, después de otros muchos, la afirmación de cualquier verdad equivale a establecer la existencia de Dios; es "ceder el puesto a Dios hasta en nosotros" [1]. Pero al mismo tiempo y por las mismas razones establecer a Dios es establecer la verdad; creer en Dios es creer en la verdad absoluta y cerrar la entrada a toda clase de escepticismo. Para más abundamiento, y hablando desde un punto de vista histórico, y prescindiendo de la creencia particular de

[1] Jules Lagneau, *Leçons sur l'existence de Dieu,* pág. 67, Paris, 1925.

cada pensador, no puede negarse que la doctrina del Verbo imprimió al pensamiento filosófico unos vuelos, cuya perpetuidad se acusa a través de todas las escuelas. Si las ideas platónicas influyeron en nuestro occidente fue sólo por ella.

El eterno problema de la filosofía occidental es éste: ¿Está el fundamento del ser y del saber en los objetos empíricos de los sentidos? ¿o en objetos intelectuales situados fuera del entendimiento? ¿y entonces, qué objetos son esos? ¿O finalmente en la evolución autónoma del espíritu que lo saca todo de su propio progreso? En esto no podía dudar el pensamiento cristiano. La primera hipótesis queda excluida ante el hecho de que primero fue el Verbo: "En el principio fue el Verbo", y el mundo empírico es hechura suya. También queda excluida la segunda hipótesis por cuanto implicaría el realismo platónico; porque entonces, so color de realismo, se establece como causa del mundo sensible una entidad abstracta, siendo así que el Verbo es más concreto que la concreción, pues es una Persona.

También queda eliminada la hipótesis del idealismo desde el momento en que arrancamos del Verbo creador y no del verbo creado, que es el pensamiento subjetivo. El idealista razona como si estuviese escrito: en el principio era yo. Partiendo de esta idea se pone a probar que nosotros vamos construyendo el mundo dentro de nosotros a medida que pensamos. Pero es evidente que nosotros sólo adquirimos conciencia de nosotros mismos a través del universo y que éste es el primero (después de Dios) que despierta en nosotros esa conciencia. En todo caso ese es el orden para el creyente. "En el principio fue el Verbo. En el principio creó Dios el cielo y la tierra." El sujeto pensante es posterior. Es hechura de Dios, mezclada con sus otras criaturas, y no puede considerarse en el orden del conocimiento como un privilegiado, como un primer principio. No va a encerrarse en sí mismo para no volver a salir. No destruirá esa dualidad sobre la cual se basa toda filosofía y toda ciencia verdadera: pensamiento y ser. Podrá partir muy bien del *cogito* en metodología o en apologética, pero doctrinalmente, sin renunciar al *cogito,* arrancará del ser, que representa la comunicación eterna del que Es.

¡Atención a esta última frase! *El que es,* que es en consecuencia "virtual y eminentemente todo ser", como dice Tomás de Aquino, transmite a nuestro espíritu —por el hecho de crearlo— el mandato

de representar el ser de donde emana. ¿Qué otra cosa podría representar? Ya no queda nada por crear; llega demasiado tarde. Al menos que se entienda por crear, como hace un momento hice yo, esa participación en la creación que consiste en recrear idealmente en nosotros, por poderes recibidos de Dios, su universo y en cierta manera a Él mismo. Subjetividad, sí; se impone; pero subjetividad objetiva, reflejo auténtico —bajo el nombre de "verdad"— de la verdad nativa de las cosas y de la verdad creadora de Dios.

Por otra parte, si creemos en el origen divino de nuestra razón y en que el Verbo presidió la constitución de las cosas, no caeremos en la tentación de afirmar, como William James, que la verdad es un invento práctico, como una herramienta en artesanía o como un vehículo en los viajes espaciales, que nuestro espíritu posee una estructura especial para el manejo habitual de este invento y que al proponernos otros objetivos, la verdad sería distinta para nosotros. Esta concepción, tomada en su sentido absoluto [2], supone que el universo carece de inteligibilidad propia, que sólo tiene la que nosotros le prestamos, lo que equivale a sustraerlo a la influencia del Verbo, que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo" y al mismo mundo: a éste para fundamentar la verdad dotándolo de un orden inteligible, y al hombre infundiéndole la inteligencia.

El conocimiento tiene por objeto la *naturaleza de las cosas,* cuyo origen plantea un problema que es la cara ideológica de la idea de creación (mientras que la otra cara se refiere a la existencia de las cosas). Pero cuando se parte de Dios, como el creyente, la misma libertad divina que condiciona la naturaleza y la existencia de las cosas es también la que las funda. Así no será fácil incurrir en el pragmatismo ni en el puro nominalismo, ni mucho menos, como decía yo, en el subjetivismo, pirronianismo ni escepticismo. En presencia del Artífice se reconoce su obra y además que es *su obra,* expresión de su pensamiento y realización de su querer y que vive por Él y en Él.

---

2 Más adelante habremos de concretar los elementos admisibles y hasta verdaderos que puede contener.

EL SENTIDO COMÚN Y EL BUEN SENTIDO

La confianza del creyente en la verdad y en el espíritu reviste una forma a que alude Descartes al asegurar que el buen sentido "es la cosa del mundo mejor repartida". El buen sentido, tal como él lo entiende, es la facultad de juzgar, característica primera del espíritu, o en términos cristianos de la imagen de Dios en nosotros, que es común a todos. No es, pues, de extrañar que el pensamiento cristiano conceda amplio crédito al sentido común, en cuanto coincide con el buen sentido, tal como lo entendemos con Descartes.

En cuanto uno sostiene en filosofía una tesis despampanante, se apresura a distinguir con cierta altivez entre sentido común y buen sentido. Puede admitirse esta distinción; pero se reduce a que el sentido común necesita criticarse o dejarse criticar para merecer el nombre de buen sentido, lo cual es una perogrullada. No todos los juicios son verdaderos y para serlo no basta que sean instintivos. Aunque, si realmente son instintivos, es decir, si reflejan un instinto de la naturaleza, contienen necesariamente algo de verdad; en el fondo son necesariamente verdaderos, ya que generalmente se admite el principio de la adaptación y solidaridad universal de los fenómenos, en virtud de la cual la naturaleza es siempre coherente y consecuente consigo misma. Cuando crea un dinamismo en un sujeto crea también su valor correspondiente en el objeto, pues ambos se crean simultáneamente. No existe, pues, tendencia *natural* a una afirmación a la que no responda cierta verdad de esa afirmación. Sólo falta determinarla, y ese es el objeto de la crítica.

Es preciso hacer la crítica del sentido común porque es esencialmente confuso, desconocedor de sus fuentes y de sus consecuencias, incapaz de justificarse a sí mismo, ni defenderse y mucho menos de explotar su riqueza. Es infalible a su nivel y en su generalidad, pero no lo es en cada hombre particular ni en cada forma, ni tampoco es exacto. Presenta un conjunto de datos aproximados, con frecuencia deformados y siempre insuficientes para un pensamiento desarrollado; llega a desconocer hasta sus elementos componentes cuanto más su suma, pues siendo esencialmente indeterminado no forma una unidad ni un todo coherente. El sentido común se busca, pero sólo lo en-

cuentra la filosofía. Pero nunca debe olvidarse que la filosofía no puede ir contra corriente y que no debe aterrizar en *otro* campo. Su trabajo consiste en elaborar el primer germen, evolucionado y enriquecido y florecido él mismo interiormente.

El sentido común puede guiar a una filosofía prudente de dos maneras. Primera, evitando que sacrifique la evidencia a ciertas ideas sistemáticas dudosas (que sería quebrantar la regla lógica de ir de lo conocido a lo desconocido y de no destruir las bases de lo conocido para satisfacer el capricho de un sistema). Y segunda, invocando el conjunto de las nociones del sentido común, cada vez que hay que examinar un caso difícil, para que el sistema no se extravíe por derroteros particulares a expensas de una actitud general sana y correcta. Todas las aberraciones filosóficas pecan contra alguna de estas dos leyes o contra las dos. Ejemplo del primer caso: Spinoza y el mismo Leibniz llegan a negar el libre albedrío o a explicarlo de forma que es como destruirlo, porque no cabe en sus estructuras sistemáticas. Ejemplo del segundo: Kant se apoya en el sentido común para establecer la responsabilidad y se vuelve contra él hablando de libertad incondicionada y nouménica y de un fatalismo fenoménico contrario a la única libertad que interesa a los hombres.

Ahora bien, la doctrina católica tiene el altísimo valor de ser una doctrina de sentido común, es decir, de recoger al mismo tiempo las más altas especulaciones y los datos corrientes. Es amiga de la razón en sus actitudes sencillas, espontáneas y naturales. Con gusto aplicaría al orden filosófico estas palabras que su Maestro aplicó en sentido espiritual: "si no os hacéis como niños pequeños, no entraréis en el reino de los cielos" (Mat., 18, 2). El que se inspira en esta doctrina se ve inmunizado contra una serie de trampas que acechan al imprudente, al que se extravía presuntuosamente alejándose de la naturaleza, hija de Dios, y del juez natural que hace en nosotros de profeta suyo. No han faltado cristianos que han patinado en grande en filosofía e incurrido en grandes aberraciones, pero fue por apartarse de su espíritu y sustraerse a su influjo.

FIDEÍSMO Y MISTICISMO IRRACIONAL

Hay algo más: y es que, lo mismo tratándose del sentido común que de la técnica especializada, la Iglesia afirma el poder de la inteligencia humana con un vigor que no siempre comprendieron sus propios hijos. Así proliferaron en los medios cristianos el fideísmo y el misticismo antirracional, como el racionalismo proliferó en los otros campos. Siempre hubo doctores dispuestos a proclamar que toda la ciencia humana es locura y que la verdad y la sabiduría sólo residen en Dios, intuido por la fe y la contemplación. Muchas veces desaprobó la Iglesia esas tendencias despectivas o pesimistas. La Iglesia no tolera que se tache a la razón de impotente en su propio terreno, aun tratándose de las más altas verdades, y sólo admite la necesidad de la fe cuando se trata de misterios. No puede aprobar las exageraciones del tradicionalismo, al estilo de Bonald, Ballanche, Buchez o Lamennais. Ni siquiera mira con buenos ojos la misma tesis de las ideas innatas, tan favorable al parecer al prestigio de Dios, por considerar que rebaja en su base el trabajo del espíritu con peligro de mutilar la naturaleza, a vueltas de ensalzar a su Autor.

Es evidente que el principio de autoridad desempeña un papel importantísimo en una institución como la Iglesia católica; pero no afecta a la filosofía. Y si alguna vez hizo sentir su dictadura —por lo demás, mucho menos de lo que se cree— fue siempre en nombre de tradiciones de escuela y de partidismos que no tenían nada que ver con el pensamiento religioso. Los doctores de mayor santidad, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, siempre presentaron el argumento de autoridad como el más flojo de todos —*debilissimum*— y Escoto Erígena (un racionalista, por cierto, un poco corrido hacia el extremo) pudo escribir sin que nadie se lo reprochara: "La autoridad procede de la buena razón y de ninguna manera la razón de la autoridad".

La Iglesia invita a la razón humana a elevarse hasta la fuente misma del pensamiento y del ser, que es Dios, declarando que posee facultades para hacerlo, y convirtiendo esa declaración en artículo de fe. Con ello no cree restringir su autoridad, sino asegurar sus bases. A quien no sepa construirse argumentos o no encuentre gusto en ellos,

siempre ofrece el recurso de la fe. Pascal prefería este segundo camino: puede servir a otros muchos. Pero esto es pura misericordia; no por eso deja de mantener la Iglesia que la razón tiene alas para volar hasta Dios y conocerle, no en su naturaleza íntima, pero sí en su existencia y en sus relaciones con los seres de la creación.

El hecho de que ella misma procede de Dios la invita a pensar que después de esto se puede rehacer el camino de subida hacia Él con más facilidad siguiendo la misma ruta. Es más fácil volver a pie a un sitio de donde se despegó en avión siguiendo la señalización y las indicaciones de la torre de control. Es un viaje que siempre se ha podido efectuar y se ha efectuado; pero después de la fe es muchísimo más fácil recorrer la experiencia y desbordarla, en virtud de sus datos, sin extrapolaciones indebidas —vedadas por Kant—, sino por un paso al límite, cuya fórmula estableceremos más adelante.

Con esto no se elimina el misterio, pues hemos convenido en que la razón sólo roza a Dios tangencialmente, que su intimidad divina es un secreto inaccesible y que al proclamarse Yavé "Yo soy el que soy" no hizo más que apuntar el misterio, no abolirlo. Este misterio primordial es la raíz de todos los problemas y es imposible que no conserven siempre su huella. Nada germina definitivamente sino en él. Todas las luces se encienden en esta noche aparente, y allí van a extinguirse en una explosión de luminosidad. ¿No es hijo suyo el mismo pensador con su propio misterio? No tiene nada de sorprendente que las soluciones más garantizadas de nuestra ciencia graviten alrededor del misterio, que no nos satisfaga ninguna de ellas, que cada una plantee nuevos problemas y llegue a poner en tela de juicio la Ley de las leyes, el Principio de los principios, cuya impenetrable esencia domina todo el campo del saber.

Por eso la Iglesia, tan amiga de la razón, es al mismo tiempo enemiga del racionalismo. La teología, que constituye para ella la más alta ciencia, le parece iluminarse con la "ciencia de los santos", como la filosofía con la teología, la ciencia con la filosofía, y la experiencia inmediata con la ciencia. El especialista encuentra más y mejor si es ya especialista antes de emprender sus investigaciones, el científico halla más y mejor si es filósofo, el filósofo si es teólogo y el teólogo si es un santo contemplativo. "La piedad vale para todo", dijo San Pablo (I Tim., 4, 8): también vale para la ciencia, pues no hay cien-

cia que no tenga relación esencial con el misterio, y la clave de este sólo la posee el "corazón", en el sentido de Pascal.

EL AMOR DE LA VERDAD

De esta manera la afirmación cristiana de la verdad invita al amor de ella y tiende a introducir en la filosofía un sentido de seriedad ideológica, que le falta con mucha más frecuencia de lo que imaginan los profanos. En ciertos círculos se llega a una verdadera pantomima de investigación, a un juego de proposiciones y conceptos que no interesan lo más mínimo a un alma profunda. Cada vez se pone más amor propio y menos fe. Muchas veces un obrero sindicado vivirá con más convicción sus ideas que algunos "filósofos". ¡Sorprendente ligereza de esa gente que están siempre revolviendo el misterio sin probarlo jamás! ¿Qué les falta sino una especie de sentido religioso?

Si en la edad moderna se ha enfriado tanto el interés por la verdad, es porque se la ha *humanizado* hasta olvidar sus vinculaciones supremas. En el fondo y a pesar de ciertas euforias superficiales, el hombre no se interesa por el hombre. Sólo hay un tema interesante. Esa vinculación de la razón a la Razón eterna y a las razones eternas de las cosas le da un sentido de objetividad que la inmuniza contra el capricho, contra el juego simplemente personal, es decir, contra la investigación por la investigación, contra la libertad intelectual por sí misma: contra esas quimeras modernas que pueden impulsar al pensamiento a correr una aventura, pero que son incapaces de garantizar su marcha.

Añádase a esto que, gracias a mantener constantemente esa alianza entre el pensamiento dogmático y la filosofía más autónoma, el cristiano asegura al mismo tiempo su interés por la investigación y su certidumbre, no ya solamente por pura referencia ideológica, sino por fidelidad. Para los griegos la verdad era hermosa; para el racionalista moderno, en el mejor de los casos, es apasionada y dramática; para el cristiano es santa, pues, aun en materias profanas, conecta con la virtud teológica de la fe. Es una transformación, una sublimación del punto de mira, que sitúa la filosofía en un rango casi sagrado y no puede por menos de encender el ardor de sus discípulos.

LO VERDADERO Y LO ÚTIL

Ciertamente la Iglesia no desdeña la utilidad; pero la pone en su puesto, que no es el primero. La Iglesia preconiza la superioridad de la vida contemplativa, en la que tiene su puesto la filosofía. Con eso honra al espíritu humano. Porque el pensamiento utilitario corresponde al animal, dotado de razón, igual que lo está de manos: una doble herramienta universal que puede fabricar con más variedad y menos perfección que la abeja, la araña o el castor. En cambio, el pensamiento contemplativo, que conoce por conocer, corresponde al hombre espíritu, asociado al reino de las leyes primeras y por ellas al mismo Verbo creador.

Y lo que vale en el orden de los valores vale también en el orden de los fines. Lo útil, como indica su nombre, sirve a otra cosa distinta de sí, y ¿a qué, sino al reino del espíritu en la verdad? El reino del conocimiento es el verdadero Olimpo, donde se forjan los dioses. El conocimiento representa el más alto grado de la vida, su coronamiento y su plenitud final. Así lo afirma la doctrina cristiana. Por eso de todas las páginas de la Biblia brotan constantes elogios a la "sabiduría", a la "inteligencia", a la "verdad", al "juicio": estos son sus temas favoritos, y en el Nuevo Testamento el mismo Cristo es Verdad de Dios, Logos, Sabiduría.

LA VERDAD Y EL AMOR

Sólo añadiré que durante el *viaje,* como decimos en lenguaje cristiano *(in via),* predomina el amor. "Aun cuando hablase lenguas angélicas y humanas..., aun cuando conociese todos los misterios y poseyese toda la ciencia..., si no tengo la caridad, no soy nada" (I Cor., 13, 1-3). Y la razón es que, aquí abajo, el conocimiento participa del fin, pero en la forma y medida en que se ejerce ahora no es el fin; hasta puede ser un obstáculo. Por el contrario, el amor siempre tiende hacia el fin y nos empuja hacia él, inspirando las virtudes del peregrino y ejercitando ya la virtud definitiva que es el mismo amor. Esta es otra expresión de la anti-intelectualidad de la Iglesia, pero que cede en provecho de la misma intelectualidad, aparte de que

jamás cesa la Iglesia de honrar la verdadera intelectualidad donde quiera que esté. Siempre tiene buen cuidado la Iglesia de salvar la verdad, el trabajo y al hombre lo mismo en el paganismo que en la herejía y en la incredulidad moderna. En cierto sentido los grandes errores son honra de las grandes personalidades y en el mismo sentido el número casi infinito de errores es un honor de la humanidad. Se necesita un espíritu amplio para errar en tantas direcciones y un espíritu fuerte para errar tan a fondo. Todo se armoniza en la verdad integral; lo falso no es más que una deformación siempre parcial de ella. La amiga de lo verdadero es la amiga del hombre equivocado, para que se libre un día de su error y se eche en brazos de la verdad.

II. DIOS

La doctrina cristiana invita a la filosofía a profundizar en el conocimiento del ser y del pensamiento hasta su punto de empalme con su origen común: con la Esencia primera, que es también Pensamiento puro y que se llama Dios. Añadía el concepto esencial de que *Dios es Amor,* y esa identidad del ser, de la inteligencia y del amor sugería toda una metafísica. La ciencia tendría por misión volver a descubrir esa metafísica partiendo de lo sensible, mientras que la teología desciende a lo sensible partiendo del primer Objeto.

Estas dos fases del pensamiento se adaptan perfectamente al cristiano. Filosóficamente es la invasión de los *seres* en nuestra inteligencia, que nos sirve de escala para subir hasta el Principio soberano y para conocerlo con humildad. Naturalmente, este es el camino que emprende el realismo cristiano.

Pero, en primer lugar, ese realismo cristiano es un efecto del creacionismo, como indiqué al vincular la misma idea de verdad con la manifestación de Dios a través del universo.

Así la revelación nos muestra de golpe en visión panorámica lo que constituye la meta final de la filosofía, y ese es un favor que ésta habrá de agradecerle perpetuamente. Esto garantiza la esperanza de los resultados, pese a la diversidad de los métodos, de que será testigo toda la historia, aunque siempre con las inevitables deficiencias. Por más diferentes que sean los caminos del pensamiento y de la fe, el

hombre es uno, y sus diversas actividades se refuerzan mutuamente. También es uno mismo el Verbo encarnado y el Verbo que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo".

DIOS Y LOS DIOSES

Escribió Léon Brunschvicg: "Lo que constituyó la originalidad, la fuerza y la victoria final de la religión judío-cristiana fue su negativa a admitir el Panteón. Da la impresión de que los judíos de la Dispersión y de la Propaganda sólo abandonaron sus fronteras políticas para transportar consigo sus fronteras religiosas" [3]. ¡Magníficamente dicho! Se ve también que el soplo de inspiración que llevaba a Occidente la idea del verdadero Dios fundaba a la vez un mundo nuevo y una nueva filosofía.

El antiguo Panteón representaba un animismo, naturalismo y humanismo de indiscutible valor estético y espiritual dentro de su nivel. Pero ¡cuántas lacras! Y sobre todo ¡qué desconocimiento del verdadero alcance del problema resuelto de esa manera! Se rozaban ciertos aspectos de lo "divino", sin captar a Dios. Ocupaba su trono una Causalidad imprecisa a la que estaban sometidos los mismos dioses y que se llamaba Fatalidad. En definitiva un anti-Dios, que cerraba desesperadamente el horizonte de las almas. "El mundo de los dioses de Grecia, escribió Nietzsche, es un velo oscilante, un fantasma, que cubre el terror más espantoso" [4]. Así designa a la *Ananke*, que fue la espada de Damocles suspendida eternamente sobre toda la antigüedad. La libertad y el amor, ahogados en las cosas y en el mundo humano, no se encontraban en su fuente. Esto supuesto ¿cómo podría ostentar la divinidad un auténtico carácter moral? Ni siquiera aparece en la sublime tragedia griega, donde se ve al Destino sembrando ruinas y oponiendo a todos los valores naturales y humanos su contravalor fatal.

Las Escuelas se esforzaban por desbordar lo "divino", que consideraban insuficiente, y por esclarecer el misterio de esa *Ananke*, de esa

3 Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, pág. 79.

4 Federico Nietzsche, *OEuvres posthumes*, Afor. 71.

divinidad opresora y anónima. Apreciamos sus resultados, pero nos vemos obligados a hacer constar que ni se salva claramente la unidad divina ni se define netamente la naturaleza de Dios. El Dios de Platón y de Aristóteles, esas dos cumbres de la filosofía helénica, es más que nada un Dios formal, un depósito de ideas, o un Dios físico, un primer Motor, una concentración de la naturaleza en la inmutabilidad. Hasta el punto de que podría decirse: esa concepción es más bien una divinización del universo que una filosofía de Dios.

No exageremos; yo mismo habré de hacer serias reservas a esta crítica; pero ésta da en el clavo. Llegaron a llamar a Dios el Bien, *to agazon,* pero nunca le llamaron claramente el Bueno, *o agazos,* si no es tratándose de algún ídolo. Fuera del judío-cristiano no existe verdadero Dios, y esto es capital, no sólo para este problema primordial, sino para todos los demás, si es cierto que cuando se fija la vista en Dios se abarca implícitamente todo lo demás y que basta no desviarse para alcanzarlo. Desde la raíz es fácil subir al tronco, a las ramas, a las hojas, a las flores y a los frutos.

EL QUE ES

La raíz metafísica de la idea de Dios aparece ya en el primer volumen de la revelación, donde Dios se define a sí mismo diciendo: *Yo soy el que soy* (Ex., 3, 14). ¡Fórmula sublime, a la que aludirán constantemente los pensadores y que lo expresa todo a quien sabe penetrarla! No nos perdamos en el análisis filológico de esas palabras: lo que importa es la idea que transmitieron e impusieron a los espíritus, y esa está clara. Dios es *El que es,* es decir, que Dios es ser y nada más que ser, sin limitación de ninguna clase y que existe por sí mismo.

LOS DIOSES FALSOS

Echado este cimiento, toda la teodicea se construye sola. Ningún sistema erróneo podrá subsistir ante esta noción plena y exclusiva. Ya no tiene ningún sentido la pluralidad de dioses. Éstos no pasan de ser más que puros "genios", o, como dicen los judíos, "demonios" (*omnes dii gentium daemonia*). Pero, además, si Dios desborda de esa

manera todas las categorías, quedan excluidos automáticamente no sólo los dioses humanos y demoníacos y de la naturaleza, sino los dioses ideológicos o voluntaristas, que sólo atribuyen al absoluto un punto de vista experimental, dejándolo abandonado a su limitación y a su forma. La Sustancia de Spinoza, el Yo de Fichte, la Idea de Hegel, la Voluntad de Schopenhauer, el Inconsciente de Hartmann, etcétera: todos son dioses de laboratorio, conceptos universales, de los que puede deducirse el mundo porque se lo encerró previamente en ellos, pero de los que no puede proceder por vía de causa, como no puede preceder de una Quimera ni un león ni un cabrito.

Nadie puede afirmar si el universo es reducible a la unidad de uno de sus elementos, como el yo o la idea o cualquier otro. Ni podrá saberse hasta haberlo explorado totalmente. En cambio, podemos saber que existe un primer Principio de todo, fuente de ser, plenitud de la que todos lo recibimos todo, y que ni puede reducirse a uno de sus riachuelos ni confundirse con su conjunto. Así quedó descartado el monismo casi totalmente del pensamiento occidental durante 15 siglos y después encontró decidida oposición. En el transcurso de las épocas cristianas de la filosofía sólo puede citarse como monismo caracterizado el de David de Dinant y de Amaury de Bènes y en sentido opuesto el de algunos místicos como Joachim de Flore. El Dios cristiano es un super-ser, es *El que es*, es decir, que posee la plenitud del ser por derecho propio, independientemente, anteriormente a toda derivación parcial, a toda determinación, y que es lo que es por sí mismo, pues ese es su nombre.

Este Dios no es un gran Todo ni una abstracción; es un ser concreto, cuyas diversas manifestaciones encierra el ser abstracto bajo una llave común. Tiene nombre de persona: "Yo soy el que soy". "El que es me envía a vosotros". El texto tiene buen cuidado de identificar así a Dios con el Dios de la tradición judía: "Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me envía a vosotros". Se trata, pues, de un Dios histórico y no puramente teórico. Es también el Dios de la conciencia y del corazón, como lo demostrarán la continuación del texto y todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

EL MISTERIO DE DIOS

No cabe duda de que ese nombre magnífico que tomó Dios en el Éxodo pretende sugerirnos el misterio intrínseco que encierra la noción de Dios (aparte de su carácter histórico y moral). El misterio de Dios es un dato religioso primordial que se traduce en filosofía en un agnosticismo absoluto ante su definición. Dios está por encima de los géneros y de las especies, por lo que no cabe en ninguna fórmula definitoria. El conocimiento que tenemos de Él fecunda nuestra vida y alumbra eminentemente a la filosofía, aunque sólo a la manera de la nube luminosa que guiaba a Israel en su marcha por el desierto; nos dirige hacia Dios, pero sin hacernos penetrar en su santuario íntimo. Dios permanece en su secreto: es el Santo, el Separado. Sólo podemos concebirlo proyectando en Él, desde fuera, nuestras categorías y nuestras expresiones conceptuales, en nombre de la analogía que nos imponen las relaciones de efecto a Causa y de imagen a Prototipo transcendente. Ciertamente, las especulaciones de los pensadores cristianos adolecen de muchos antropomorfismos; pero los pensadores más profundos, si no todos, los evitan en sus juicios, ya que no puedan evitarlos en el lenguaje, y por supuesto, dentro de un espíritu religioso y mediante un gran esfuerzo metafísico.

EL DIOS TRINO Y UNO

La doctrina de la Trinidad viene a reforzar el misterio que ya hemos indicado en el plano metafísico, y en un alarde de compensación y por uno de esos ataques a fondo que constituyen, como hemos visto, uno de los caracteres del dogma católico, introduce en él la luz de la vida. El misterio de la Trinidad confirma la verdad de que Dios está por encima de todo cuanto podemos concebir y expresar. Pero, en cambio, en lugar del Dios estelar de las filosofías, que despierta la admiración y el cálculo, pero que no calienta, la Trinidad nos presenta a un Dios vivo, que no sólo es personal con respecto a nosotros y en sí mismo como unidad de conciencia, sino que mantiene relaciones personales en su mismo seno, como formando familia.

Así se define el Infinito en su misma perfección sin empobrecerse, sino expansionándose; es un triple centro de irradiación que corrobora la unidad; el Ser se revela como Vida en su misma fuente. Los pensadores cristianos se propondrán explorar y sorprender las diversas manifestaciones de esa vida.

¿Lo han hecho siquiera en un grado aceptable? ¿No hay que lamentar entre la pléyade de sus doctores, especialmente modernos y a pesar de brillantes excepciones, si no un abandono absoluto, por lo menos cierta negligencia con relación a este tema y un repliegue hacia un deísmo menos recargado de misterios, y por lo mismo expuesto a abstracciones deformadoras y hasta destructoras? Acaso no hubieran prosperado tanto los diversos tipos de panteísmo, si los teólogos y apologistas hubieran mantenido toda la fuerza luminosa del dogma de la Trinidad. Pero se replegaron a la defensiva, defendieron la "falta de contradicción", relegando el estudio positivo de la Trinidad a ciertos reductos docentes y sólo dentro de las facultades eclesiásticas. Ahora bien, sin esa visión de la plenitud que Dios posee en sí mismo, de su duración interior compartida, de sus atribuciones de poder, pensamiento y amor, en una palabra, de su vida, se sentiría uno tentado a abrirles cauces de expansión hacia el exterior con las características de su ser, es decir, con su carácter de necesidad. La necesidad tiene que reflejarse en la acción de una forma o de otra: si no es en el interior ¡tendrá que ser al exterior! Así habrá quien derive al emanatismo, un error perfectamente natural cuando se busca en Dios su razón de vivir, si se me permite la expresión, no sabiendo que posee en sí mismo la vida de una manera infinitamente rica. De ahí se pasará a la unidad esencial de Dios y de lo que se ha convertido así como en su vida exterior: sus atributos y sus modos, como dijo Spinoza. Querían una vida divina, un mundo propiamente divino, es decir, una expansión infinita del Ser Supremo, una acción absoluta; al no encontrarla en la Trinidad la buscaron fuera y divinizaron el mundo como una expansión y complementación de Dios. Pero esto era destruirlo, mientras que la Trinidad lo construye y corona verdaderamente haciéndolo florecer en su interior; así el Infinito que completa su perfección en su mismo seno, puede luego irradiar libremente al exterior formando, animando y conteniendo la infinidad del mundo finito e imperfecto, en lugar de confundirse con él.

CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA SOBRE DIOS

El texto de Pascal, citado más arriba, de que la teología es "el centro de todas las verdades" se refiere sobre todo a la doctrina sobre Dios. En él se afirma la interdependencia de los *tres órdenes*: magnitud del mundo corporal, del mundo intelectual y del mundo del misterio. El objeto único del pensamiento humano es el mundo reducido a su unidad perfecta, pero comprendiendo todos sus valores, todos sus matices de belleza y orden y vinculado a un Dios vivo.

En materia de ciencias es siempre esencial la conexión. Por eso una solución acertada en el plano de Dios —lo mismo que cualquier error— tiene un alcance incalculable. De ahí la rigidez de la censura católica, de la que se escandalizan muchos como si se tratase de un bizantinismo inhumano. La principal función filosófica de la doctrina judío-cristiana consistió en afirmar el espíritu de los hombres respecto a este problema de los problemas, del que dependen todos los demás. Gracias a esto más que a nada, puede recoger el pasado, depurándolo y completándolo y atalayar el porvenir. Renouvier reconoció esta verdad al observar que "la relación entre la criatura y su Dios es la cuestión básica para la composición de un sistema integral de las cosas, ya que se concibe a Dios como la razón universal, cuyo conocimiento podría explicarlo todo" [5].

Están las cosas, está la criatura racional y está Dios. Al definir sus relaciones, la religión se erige en filosofía integral en cuanto a su objetivo, ya que no en sus principios y técnicas. Las filosofías, por su parte, sólo se diferencian entre sí por la jerarquización correcta o por la inversión de esos tres extremos, a menos que se suprima uno de ellos. El ateísmo suprime a Dios; el materialismo al hombre y a Dios en favor de las cosas; el idealismo a Dios y las cosas en pro del hombre y su pensamiento; el panteísmo al hombre y las cosas en aras de Dios, y así los demás sistemas. La filosofía sana restablece el orden. Preguntarse como Santo Tomás, aún niño, "¿qué es Dios?" es abar-

[5] Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, París, Alcan, pág. 105.

car todo el ámbito de la verdad, enfocando la vista a todo el ámbito del ser.

Esto, en último término, es una simple operación de lógica. Nada ilumina como los principios, y nada ilumina en último término como el Primer Principio. Nada existe sino por sus relaciones, y las relaciones de una cosa con cualquier otra dependen de sus relaciones con el Todo y con su Fuente. El centro determina el círculo y constituye el centro exacto de enlace de todos sus puntos. Por eso el pensamiento es uno; el pensamiento no puede fraccionarse en sí mismo; sólo se fraccionan las ignorancias. Miradas así, nuestras ciencias —en plural— son un monumento de nuestras ignorancias. El verdadero conocimiento consistiría en conocer a Aquél a quien Aristóteles designó con una fórmula sublime como el "Pensamiento del pensamiento". No podemos conocer nada sino mirándolo en Aquél en que se conoce todo. No podemos atribuir a nada su esencia propia, sus límites ni sus proporciones sino en relación con el primer Principio soberano; no se pueden *nombrar* los seres más que en presencia de Dios.

Por eso la Iglesia cristiana ha prestado a la filosofía un servicio incomparable, total, liberando la doctrina de Dios, misterio viviente, de los errores y de la incertidumbre, de la noche cerrada o de la falsa claridad. Todo el esfuerzo de la filosofía, en forma consciente o inconsciente, tiende a rebasar las evidencias inmediatas para descubrir las conexiones cada vez más profundas de todas las cosas hasta encontrar que todos los hilos confluyen en el misterio pleno. El reconocer, pues, el misterio a título de verdad primera fue una actitud eminentemente filosófica. En el misterio viviente se condensa ese incognoscible luminoso, ese secreto que justifica y encierra lo visible.

III. CREACIÓN Y PROVIDENCIA

Santa Catalina de Siena oyó que le decía Cristo en una visión: "Yo soy el que soy; y tú eres la que no eres". Esta fórmula, emparentada con toda una serie de vocablos místicos. es la afirmación de la creación en su noción más profunda y más precisa.

Parecería que al definir a Dios "El que es", la filosofía cristiana anulaba a las criaturas: si Dios es todo el ser ¿cómo puede haber

más ser fuera de Él? Pero por otra parte, para ser *lo que no es* hace falta ser. Lo que quiere decirse con esas expresiones es que la criatura no tiene el ser por sí misma, sino que lo recibe exclusivamente de Dios. La criatura en cuanto tal es *lo que no es:* esa es su diferencia específica, por decirlo así. Como ser, su diferencia gira hacia el polo positivo; pero la recibe de Dios, que es el único que existe por sí mismo y que tiene la propiedad exclusiva del ser; Él es "quien llama lo que es y lo que no es".

Cuando se dice que la criatura lo debe todo a Dios, se trata de la criatura integral; no sólo de ciertas formas o combinaciones que pueda presentar, sino de su más profunda realidad, de su misma potencialidad y de ese soporte de sus potencialidades que se llama "materia".

LA CREACIÓN, EXCLUSIVA DEL CRISTIANISMO

Podrá ser sorprendente, pero es un hecho que sólo en el cristianismo se desarrolló plenamente la noción de la creación, a diferencia de todos los sistemas antiguos, aun los más profundos y elevados, en los que subsistía un dualismo metafísico irreductible, un elemento de realidad que permanecía extraño a la causalidad primera; un estado en el que Dios sólo podía producir movimientos, combinaciones y formas, pero no ser. Y es que ese Dios no era El que es, sino el Bien, el Uno, el Primer Motor, el Pensamiento del pensamiento, todos ellos nombres verdaderos, pero que no llegaban al fondo de la causalidad, de forma que Dios no penetraba en las raíces del ser. El Artífice divino, mal definido ya en sí mismo, operaba sobre el caos, sobre una materia preexistente o en esa especie de espacio concreto, de *receptáculo* o de *emplazamiento,* de que habla el *Timeo.*

Algunos helenos aislados, como Eudoro el platónico y un grupo de neopitagóricos enseñaron claramente la causalidad del Ser Único sobre la misma materia, pero quedaba oscura la naturaleza de ese Uno y de esa causalidad, y así siempre permanecía abierta la puerta al dualismo.

Para Aristóteles el mundo es un dato preexistente con todas sus condiciones, incluida la primera de ellas, una especie de necesidad eterna. El filósofo no plantea la cuestión de la fuente del ser, sino en

el mundo físico únicamente la de la generación y corrupción, que se repiten perpetuamente en círculo interminable, y en el mundo cosmológico, la graduación eterna de las diversas formas del ser, desde el Acto puro hasta la pura potencialidad de la materia prima. Él no se pregunta por qué es así la totalidad, como tampoco se pregunta el cristiano por qué Dios es Dios. No es que el filósofo confunda a Dios con el universo, pues Aristóteles no es nada panteísta, pero su mundo que podríamos definir: lo *divino* colgado de Dios, parece derivar a su juicio de la necesidad de Dios y del ser. No se pregunta por qué existe el ser.

Esta postura se parece a la de los pensadores de nuestro tiempo que consideran como un "falso problema" el problema de la creación tal como ellos lo entienden y tal como, a decir verdad, se lo suele plantear generalmente. Así lo es, en efecto, desde el momento en que se concibe la creación como algo que Dios fabricó, o como un devenir del mundo. Porque semejante forma de causalidad y de alumbramiento del ser presupone una materia sobre que actuar, una duración previa a la realización de la acción, el paso de un estado a otro, en una palabra, el mismo ser que se trata de explicar y que, sin darse cuenta, se sustituye por un no ser antecedente o subyacente, absolutamente inconcebible. En esto son totalmente contundentes las célebres críticas de Bergson —y las menos conocidas de Karl Marx—. Pero se las puede esquivar fácilmente, como se verá más adelante, y no afectan en absoluto a la creación considerada como dependencia total, según lo expresé hace un momento. Pero precisamente esa dependencia total es la que no acertó a reconocer toda la antigüedad filosófica ni religiosa. Estaban sobre la pista: Santo Tomás dijo benévolamente: "Sólo paso a paso llegaron los filósofos al conocimiento de la verdad" [6]. Siempre queda en pie que los más insignes continuaron sobre la pista, hasta más de lo que parece suponer el benévolo Aquinate.

La Biblia zanja la cuestión de un golpe con estas palabras fulgurantes: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Tampoco hemos de perdernos aquí en sutilezas filológicas. No se trata de palabras, sino de la idea cristiana. Prescindamos también de los datos físicos, cosmogónicos y hasta místicos, que el autor bíblico tomó de las ideas

---

6 *Summa Theologica, 1.ª Pars,* q. XVIII, art. 2.

de su tiempo y que forman en conjunto el clima en que se manifiesta la metafísica religiosa del Génesis. Esta misma metafísica sagrada se presenta indudablemente en términos metafóricos o analógicos, pero sin nada que rebase el antropomorfismo inevitable en la expresión corriente del pensamiento.

Lo que ahí nos enseñan es la dependencia total del universo con relación a Dios y además el carácter finito de la duración creada: "En el principio"... Hubo, pues, principio. A decir verdad, San Agustín prefería entender el término "principio", así traducido, no como punto de partida de la duración, sino como principio de existencia intemporal, puesto que se trataba del Verbo creador. Según eso, la frase "en el principio creó Dios el cielo y la tierra" significaría: en el Verbo y por el Verbo Dios creó el cielo y la tierra. De ser así, no se afirmaría el comienzo del tiempo y aun sería posible el mundo eterno de los antiguos. Pero no fue esa la conclusión del mismo Agustín y el pensamiento cristiano fue siempre diferente. Por eso se escandalizaban doblemente los paganos de comienzos de la era cristiana. Éstos no podían concebir un Dios sin universo, como parecía suponerse al establecer un principio en la duración universal[7]. Toda la cuestión filosófica parecía haberse de cifrar en el orden que debía establecerse entre el universo jerarquizado según sus valores y el Primer Principio, que es su clave de bóveda. Y entonces ¿cómo concebir el uno sin el otro?

Por otra parte ¿qué sentido puede tener el comienzo de una duración universal? Todo elemento de duración parece suponer otro que lo precede y todo presente parece prendido entre un futuro y un pasado. Así razonó Aristóteles. Así todas las cosmogonías se fijaron unos comienzos relativos a lo largo de una duración eterna indeterminada, jalonada, según Platón y otros, por las revoluciones periódicas del Gran Año, el "número perfecto del tiempo".

Pero no era eso lo esencial. Existen tres factores indudables que caracterizan el concepto pleno de creación del Génesis y del cristianismo: la idea de principio; la idea de dependencia absoluta de todos los seres, incluida la materia, el espacio, la duración y todo lo demás;

---

7 Ya veremos que eso es una ilusión y que, si se concibe correctamente la creación, en ninguna hipótesis hay Dios sin universo.

y, finalmente, la perfecta libertad creadora, inherente a la concepción firme y clara de la personalidad del Creador. Pero entre esos tres elementos de la noción de creación, sólo los dos últimos tienen importancia por sí mismos; el primero es episódico, y como una contraprueba. Al tener principio el mundo se evidencia mucho más su dependencia del Creador y la libertad de Éste al crearlo. Pero tan cierto sería esto en caso de una duración eterna: el mundo sería igualmente una obra, un producto libre y dependiente. Dios es *El que* es y el universo *lo que no es*, como la pequeña mística, que nació un día en una tintorería de Siena.

La resonancia de una concepción tan fundamental en todo el conjunto de la filosofía hubo de ser inmensa. Su influencia está lejos de haberse agotado. Los mismos cristianos, generalmente, han comprendido muy a medias el tesoro metafísico que nos ha transmitido la revelación, y que el pensamiento humano, que indudablemente, pudo haberlo descubierto, de hecho ni siquiera lo había sospechado.

LA VERDAD Y LA PROVIDENCIA

Cuando adquieren mayor relieve e importancia las consecuencias de esta concepción es cuando se plantea el problema de la Providencia. Pero esto tiene raíces más hondas. Aquí se ventila el problema fundamental de la filosofía, el problema de la verdad, como pudimos entreverlo al evocar este problema inicial.

Los grandes pensadores de la antigüedad identificaron con razón el sujeto y el objeto del conocimiento mientras están en acto. El pensador se convierte en el objeto pensado mientras lo piensa y en la medida exacta en que lo piensa; pero entonces, si lo mismo el sujeto que el objeto no están vinculados fuertemente a la Fuente original del ser y de la verdad, se corre el riesgo de que la verdad del pensamiento dependa sólo de la responsabilidad del espíritu, como pretenden los idealistas, o que se hunda en la materia, cuando precisamente se la quiso ensalzar sobre las nubes.

No cabe duda de que esos mismos pensadores sitúan la verdad en un mundo de formas puras, con lo que parecen salvarla de toda degeneración y de toda desvalorización. Pero si esas formas o ideas son

más o menos independientes de Dios, lo cual no está claro ni siquiera en Platón, ¿dónde está su autoridad decisiva? Así no se termina el edificio de la verdad o al menos no se consolida. Y además ¿no tiene también la materia hasta cierto punto su propia verdad? Aunque es insondable al concepto abstracto, de hecho concurre a la constitución del ser, ya que es fuente de contingencia. Y aquí radica precisamente la gravedad de la cosa. Si la materia no depende causalmente de Dios, tampoco depende lo contingente, y el orden del mundo que proviene de él no sería más que un arreglo defectuoso y una máquina imperfecta cuyas grandes ruedas funcionarían solas bajo la responsabilidad del Motor primero, del Pensamiento madre, de la verdad objetiva y de la verdad de la inteligencia.

La verdad es que también el pensador cristiano corre aquí otro peligro: y consiste en vincularlo todo a Dios hasta el extremo de que todo tenga que hacerlo Dios —tales son las *causas ocasionales* de Malebranche— y además que no podamos tener pensamientos propios sino como participaciones de la verdad que Dios posee en exclusiva —tal es la *visión en Dios* del mismo Malebranche y de todos los ontologistas—. El prudente pensador sabrá conciliar los extremos, afirmando juntamente su idea sobre el Creador y su noción de la criatura, sin sacrificar imprudentemente ninguna de las dos en aras de la otra.

Sólo el Creador existe por sí; pero por Él existe también la criatura. Y si existe puede obrar, aunque sólo sea por Él; y puede pensar, sin que tenga que ser precisamente en Él, ya que Él ha puesto en las cosas un depósito de verdad. La primacía de Dios no es una exclusiva de usufructo, sino de propiedad y posesión respecto a todos los seres. Tanto si se trata de existencia real como de existencia posible, de materia como de forma, de verdad como de acción, siempre es Dios *El que es* universalmente y por sí mismo, y siempre la criatura es *lo que no es*, también universalmente y por sí misma; pero también es *lo que es* por virtud de Dios, bajo todas sus formas e incluso sin forma intelectualmente definible.

Esto supuesto, el problema de la Providencia se resuelve por sí mismo. La realidad emana de Dios totalmente. La causalidad primera no está dominada por ningún fatalismo ni limitada por ninguna materia infinita que no quede penetrada y reducida al Ser por la Causa

infinita. Dios es, y es Pensamiento; es Causa universal y lo es por su Pensamiento. Es Verbo y es Amor. Todo esto lo es intemporalmente, puesto que el Ser perfecto, el Ser en su plenitud, la Conciencia dotada de una tensión infinita, como diría Bergson, es la misma eternidad; pero esta eternidad viva, pensante y amante envuelve y penetra todo el tiempo. El Ser comprende a todos los seres.

En estas condiciones ¿cómo negar a Dios la posesión plena de todo el conocimiento, poder y sentido de responsabilidad en el gobierno de todo? Sólo el mal escapará al control de su Providencia, en cuanto que es nada, puro límite del bien; pero ni siquiera él puede sustraerse al orden ni dejar de concurrir a él, en lo que tiene de positivo y en sus efectos. Como dijo Claudel, el mal "es el esclavo que hace subir el agua". Obliga, pues, una fe en Dios plena y total; nuestra confianza en la Providencia no tiene más límite que el del beneplácito. Reina la omnipotencia, la sabiduría y el amor. Para ello no hay cosas pequeñas: "¿No venden dos pájaros por un centavo? Y sin embargo, ni uno cae en el cepo sin el beneplácito de vuestro Padre. Hasta tiene contados todos los pelos de vuestra cabeza". ¿Entonces, por qué temer? "Hombres de poca fe, ¿de qué os turbáis?" (Mat., 6, 29-30; 8, 26).

Esta enseñanza del Evangelio es eminentemente moral; pero su base es metafísica. Se funda en El que es —en quien indudablemente debimos reconocer al Padre, igual que debimos asociar el Amor al Verbo Creador—; pero *todo* ello estaba incluido ya en la primera revelación. ¡Y qué necesario fue ese *todo*, condensado al principio en una sola palabra y tan ampliamente desarrollado después!

LA PROVIDENCIA EN LA ANTIGÜEDAD

En la antigüedad el pueblo ordinario no comprendió la Providencia, sino de una manera supersticiosa y burdamente antropomórfica. Todo dependía de la benevolencia o malevolencia de los dioses —o de la fuerza superior de la fatalidad—.

Tampoco encontramos gran cosa entre los pensadores: los mundos de Demócrito nacidos del azar; la Inteligencia inutilizada de Anaxágoras; la Naturaleza imprecisa de los estoicos; el Destino de los

trágicos que domina sobre la naturaleza, los hombres y los dioses; el Infinito irreductible y la Unidad vagamente impersonal de Platón; la finalidad aristotélica tan azarosa y que ni la mirada ni el decreto de los dioses pueden remediar... ¡Era poco!

Pero en otro aspecto era mucho, pues levantaba una barrera casi infranqueable contra la cual tendría que utilizar la fe toda su artillería. Lo mismo que al principio de la Iglesia los espíritus paganos miraban como un contrasentido la creación en el tiempo y la libre actividad creadora, mucho más les escandalizó la idea de la Providencia cristiana con un Dios Padre que cuida solícita y amorosamente de todos los seres, y sobre todo la Encarnación, esa Providencia personificada, asociada a su obra humana, sacrificándose en la vida que ella misma se dio en el tiempo... Todos los pensadores libres veían en esto el derrumbamiento del orden. Pero para los cristianos el escándalo cambiaba de signo. El orden pagano sí que era una construcción orgullosa y una limitación impuesta a Dios en nombre de un decreto arbitrario o de un concepto abstracto. Hay una historia de Dios que encuentra una repulsa en el pensamiento helénico. Hay una libertad creadora y providencial que la filosofía griega excluye de la ciencia y relega al mundo de las supersticiones y deformaciones. Por eso dijo San Agustín: "Los sabios conocen a Dios, pero no se lo agradecen y así se pierden en sus cavilaciones" [8].

EL PELIGRO CRISTIANO

Y aquí puede acechar otro peligro para el cristiano. Lo mismo entre el vulgo que entre los pensadores puede aparecer la tendencia antifilosófica a eliminar el azar en favor de Dios, a considerarlo todo actuado por actos de voluntad particulares, por un control minucioso y arbitrario, por milagros a la orden del día, aunque sin su carácter llamativo, como si Dios estuviera supliendo a las causas que creó o por lo menos espantando esa *causa per accidens* que llamamos azar. Esto daría lugar a constantes aberraciones, que se interpondrían subrepticiamente en la solución de los problemas oscuros, aun sin llegar a constituir una doctrina. Hará falta gran madurez metafísica para com-

[8] S. Agustin, *Confessiones*, VII, 9.

prender que ni el azar ni el juego de las causas particulares se oponen en lo más mínimo a la causalidad providencial; que los efectos de las causas segundas son los mismos —en segunda instancia— que los de la causa primera —en primera instancia—, que el azar es el azar, y sin dejar de ser por ello un caso dentro de la Providencia, pues la trascendencia divina, elevándose sobre la diferencia que separa lo accidental de lo necesario, puede hacer extensiva a ambas una acción que abarca a todo el ser.

Pero ¡qué significa esto ante la certidumbre inmediata, íntima, capaz de *transportar las montañas,* que se difundía por el mundo con la nueva predicación! Ella transformaría la vida de las almas y ofrecería a la filosofía una base nueva para comprender la naturaleza, el hombre y toda la civilización.

IV. EL HOMBRE

La revelación se refiere a Dios y a sus cosas, pero se dirige al hombre. Y a este hombre, que se desconoce a sí tanto como a Dios, viene a enseñarle lo que es, para que sepa el camino que ha de seguir y el fin que debe conseguir.

¿Qué es, pues, este viviente maravilloso, hecho de la masa común, pero sin correr su misma suerte, que escapa al determinismo rígido que gobierna a todos los seres de la naturaleza, condenados a un ciclo de operaciones "cerrado" desde tiempo inmemorial, mientras que él, a pesar de estar construido, de nacer y de morir de la misma manera aparente que los demás seres, entra en vía "libre" en la que puede rodar por propia iniciativa, avanzar o desviarse, reflexionar, combinar, *hacer* y *hacerse* haciendo?

El hombre tiene su misterio, como Dios tiene el suyo. El hombre es un ser extra-natural, como Dios es sobre-natural. El hombre es necesariamente una excepción. Esta "enfermedad del polvo", como se le ha llamado, este "animal depravado", este "monstruo", necesita que le revelen lo que es, porque él no se comprende. Siente que le tiran de arriba y de abajo en direcciones opuestas, se encuentra descentrado, inestable. ¿Se encontrará el secreto de su naturaleza y con él el de su destino y de su ley?

"Después de esto dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los animales domésticos y sobre toda la tierra" (Gén., 1, 26). Ese es el secreto. De ahí al menos arranca la revelación. Ya sabemos que el hombre responde a un designio particular: "Después de esto...". Es *imagen* de Dios; todo lo demás es sólo una estela del paso de Dios, un *vestigio*. Con ello adquiere el derecho de dominio sobre todo lo demás y el privilegio de escapar a su suerte. Está animado de un *soplo* de lo alto que lo convierte en *alma viva* e inmortal. Y ese soplo del Eterno debe volver a su Origen. Dios expira, inspira y luego aspira, recogiendo en su pecho el alma viva que creó.

No pretendo deducir únicamente de las palabras del Génesis esta doctrina primordial, capaz de revolucionar al género humano. Esta doctrina empezó por fijarse a base de textos antiguos y evangélicos y luego se cayó en la cuenta de que estaba ya en germen en el Génesis. Añádase la caída, la promesa del Redentor, su preparación, su venida, su promulgación del reino de los cielos, su partida y sus últimas palabras: "Voy a prepararos el sitio": está dicho todo. El enigma del monstruo queda aclarado: el animal depravado es un peregrino del mundo porque está destinado a otro; se estrelló en su primer viaje al fallar el primer plan divino, pero se rehizo, aunque sin restablecerse visiblemente, y su polvo padece los dolores de su nuevo nacimiento.

La resurrección de la carne forma parte de la revelación, como testimonio de la paternidad total de Dios hacia este hijo de su semejanza. Constituido en cuerpo y alma por un mismo pensamiento, carne animada y alma encarnada en una sola sustancia, tiene que reconocerse, apreciarse, respetarse, desarrollarse y florecer integralmente, pues es *santo* en toda su integridad, y santo quiere decir separado y apartado de la suerte común de los productos de la tierra. Es único ante Dios y sobre la universalidad de los seres carentes de alma. Miembro de Cristo, Dios y hombre, ve toda la creación muy por debajo de sí y, sin embargo, muy unida consigo.

CONSECUENCIAS DE ESTA DOCTRINA

¿Y qué saca la filosofía de todo esto? Consecuencias inmensas en profundidad y en extensión. Tardarán en aclararse; encontrarán opo-

sición; pero, a pesar de todo, su influencia será universal, y siempre quedará abierto el recurso a su acción reconstructora, después de todas las averías de un humanismo disidente, nacido de unas filosofías falaces.

Esta concepción cristiana del hombre descarta automáticamente el materialismo, que quiere convertir al hombre en la espuma de una ola sobre el océano cósmico; el panteísmo que ve en él un modo divino, transitorio como los momentos de una duración eterna; los misticismos desorbitados que a título de unión llegan a identificar más o menos al alma con su principio en este mundo o en el otro; el idealismo en todas sus formas: averroísta o aviceniana en la Edad Media; hegeliana, fichteana o neo-fichteana en nuestra edad moderna, todos los cuales anegan la humanidad en una idea evolutiva o la integran en sus elementos esenciales por algo externo, que, como superior que es, la hace ciertamente participante de lo eterno, pero para terminar abandonándola a su caducidad.

Contra todo esto opondrá constantemente sus murallas el realismo espiritual. Como realismo combatirá los sistemas abstractos y los falsos espiritualismos. Y como realismo espiritual impondrá o sugerirá un espiritualismo sano, auténtico, manteniendo la unidad compuesta del ser humano y su naturaleza mixta perfecta.

No puede construirse al hombre con elementos de fuera —materia, idea o cualquier otra cosa—, supuesto que es una criatura de Dios, con una autonomía y una unidad que le vienen de Dios, ya que la materia de que está formado y la organización de esta materia en un organismo apto para recibir la vida humana sólo son para él un prerrequisito y una preparación.

Ya Leibniz reprocha a Descartes el que confunde en física la extensión con la sustancia y el movimiento con la fuerza viva; con más razón recriminará al filósofo el que confunda al hombre con su materia o al espíritu con su objeto. Esta tendencia a ahogar el singular en el universal, lo mismo superior que inferior, es una de las corrientes filosóficas más extendidas; pero es radicalmente contraria al espíritu del cristianismo. Éste no sólo combate el monismo para arrancar a Dios de sus garras, sino también al hombre espiritual —si se trata de un monismo materialista— y su personalidad autónoma —si se trata de un monismo idealista—. Dios y el mundo me dan el ser;

pero la que concibe a Dios con su corte de inteligencias puras, la que despliega el mundo ante mí es mi conciencia autónoma, investida de poderes independientes y perpetuos.

Lo mismo por parte del cuerpo que del espíritu reconozco en mí vínculos universales: dependo infinitamente en todas direcciones, pero mi carácter de criatura brotada de un pensamiento especial, mi calidad de imagen e hijo de Dios me impiden abdicar. Al aceptar mi condición no puedo por menos de realizar mis potencialidades. No me ahogaré en Dios, como si no hubiese hecho más que prestarme su semejanza, cuando Él mismo vino a tomarla en la Encarnación; ni en el "espíritu", como si éste existiese en un mundo abstracto, fuera de los individuos concretos pensantes e inmortales; ni en la materia, como si ésta tuviese elementos para constituirme en mi unidad viviente, siendo así que sólo proviene del soplo divino y lo único que hacen los elementos inferiores es concurrir a ella.

Así la fe encierra toda una metafísica del hombre, sin contar la moral y la ley social. También pone los fundamentos de la psicología, pues la distinción entre el espíritu y la materia en la unidad humana introduce la diferencia entre el conocimiento racional y el conocimiento orgánico, entre el pensamiento y la sensación. Y por otra parte, la autonomía esencial del hombre implica, junto con la libertad, la posesión en propiedad de un instrumental de conocimiento y de acción que no necesitará recurrir a empréstitos para asegurar su funcionamiento. Con ello se repudian en distinto grado los determinismos, psicológicos o materialistas y también, por lo menos en su tendencia, las doctrinas iluministas, en el sentido psicológico de la palabra, con el Dios-intelecto agente de los pensadores medievales, el Intelecto separado de los averroístas, la visión en Dios y todas las clases de ontologismo, y en fin la unicidad platónica de la especie, que todavía utilizó San Agustín con carácter dubitativo para explicar el origen del alma individual y la transmisión por herencia del pecado original, pero que no pudo sostenerse por mucho tiempo.

Hay que decir, en efecto, que en esto se nos deja cierto margen y que a veces será difícil lograr la unanimidad de los pensadores cristianos o tardará en manifestarse, pero nunca en cosas esenciales. En seguida se ponen de acuerdo sobre la distinción entre la sensación y el pensamiento, lo mismo que sobre el libre albedrío, base de toda la

vida espiritual y que con tanta claridad se proclama en las Sagradas Escrituras: "Al principio creó al hombre y lo dejó a discreción de su consejo" (Ecles., 15, 14).

El pensamiento originó un amplio esfuerzo por elaborar una doctrina sobre la abstracción, y los conceptos universales en oposición y en correlación al mismo tiempo con la individualidad concreta de los fenómenos y de los seres. No se observa ninguna tendencia al subjetivismo, excepto raros brotes aislados y con poca aceptación. Y la razón está en que el pensamiento religioso es naturalmente objetivo. No se elabora en función de un *cogito,* ni de un hecho interior, sino de un mensaje oído *(ex auditu),* por el que le llegan una serie de *objetos,* que no son creación del pensamiento, sino sus huéspedes.

La elucubración sobre el libre albedrío y sobre sus relaciones con la necesidad antecedente o consiguiente se desarrolla a propósito de la libre creación de Dios, del pecado del hombre y de las naturalezas angélicas, del mérito moral y de las responsabilidades tan matizadas que lleva consigo la vida cristiana.

Donde acaso fue más lento en manifestarse el valor del fermento cristiano fue en el punto de la unidad humana. La doctrina del compuesto humano tiene sus dificultades y hasta sus peligros, y la influencia del platonismo en este punto fue poco afortunada. Si el alma es únicamente la "forma" de la materia se teme quede reducida a simple *propiedad* de ella. Se siente más tranquilidad considerando al hombre como un alma que gobierna un cuerpo, como un piloto que conduce su barco. Además al principio interpretaron superficialmente, cada autor a su modo, las ideas de *materia y forma,* cuyos términos son conocidos. No se dispondrá de una doctrina sólida hasta el siglo XIII o todo lo más, hasta el XII y ya se sabe que a partir del Renacimiento y sobre todo con Descartes hubo que volver a empezar desde el principio. Aún sigue abierto el debate, pero cada vez el mundo filosófico se distancia más del cartesianismo.

EL DESTINO

El origen y la naturaleza del hombre condicionan su destino. Aquí la revelación franquea varios mundos. No le basta la tierra ni se contenta siquiera con los dominios del espíritu creado, aunque sea in-

mortal, sino que apunta al mismo Dios y a instalar a los seres en el corazón de la Trinidad. Herederos del Padre, coherederos del Hijo y unidos a los dos en el Espíritu Santo, los hombres estamos invitados a participar de una vida común, de una simbiosis sobrenatural con la Divinidad. A eso se dirigen todos los sermones de Cristo, sobre todo el de la última tarde, precedente a la Pasión y en el transcurso de la última cena, cuyas fórmulas llameantes transcribió Juan, el confidente por excelencia.

En realidad no podía tener otra salida la paradoja de la Encarnación. Venido del seno de Dios y volviendo a Él para "prepararnos sitio" (Juan, 14, 2), ¿qué otro sitio pudo ofrecernos Jesús? Tenemos derecho a él por solidaridad con el Dios Hombre. Donde va el Cabeza ha de seguir el cuerpo. "Donde Yo estoy, dijo, allí estarán mis servidores" (Juan, 12, 26). Así designa el seno del Padre, que es su domicilio particular. En efecto, ésta es la paradoja inicial que al trastocarlo todo, lo ha iluminado y lo ha repuesto en su sitio y reintegrado al plan primitivo: personas y cosas, espíritu y materia, naturaleza y sobrenaturaleza, el Ser en su valor definitivo y su reflejo en las criaturas.

Se comprende que Jesús pudiera decir como resultado de esta enseñanza: "¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?" (Mat., 16, 26). Estas palabras colocan nuestra humanidad por encima de todo y le marcan su precio casi infinito en contraste con el escaso valor de todas las demás cosas. Al ver cómo la eternidad ocupa el primer plano en el paisaje humano tenemos la prueba de que la naturaleza humana se eleva por su propia constitución al plano de lo eterno.

¿Filosofía? No, esto rebasa todos sus poderes. Ella puede ser profeta del tiempo, pero se encuentra desorientada en el país de la eternidad, aun concebida meramente como una prolongación hipotética de la vida del espíritu, una vez divorciado de su consorte corporal, de donde obtenía sus experiencias. Aquí mismo, en esta vida, la antigüedad no pasó de puros balbuceos: espera, teme, duda; nos encierra en una relatividad estrecha y nos empareda bajo el cielo. Mucho menos podrá informarnos sobre un porvenir transcendental.

Con todo, la misma filosofía puede comprobar que esta doctrina satisface esta doble exigencia instintiva: una posición de la criatura racional en armonía con la justicia y con la bondad creadoras; y un

fin que, en función del bueno o mal empleo de nuestra libertad, responda a nuestro instinto de justicia y a nuestras más profundas aspiraciones. La justicia original, el pecado, la redención, la gracia, el mérito, la vida eterna, la resurrección de la carne, la eterna reunión de los seres en torno a Dios y en Dios: todas éstas son ideas grabadas en nuestro corazón, al menos germinalmente y en forma de llamada; y el cristianismo trae la respuesta. No lo habríamos esperado, no lo hubiéramos imaginado, pero, aun así, hubiéramos aspirado a ellas, y así no nos sorprende y sí nos satisface ver cómo Cristo convierte esta vida, que era una marcha hacia la muerte, en una realización eterna de sí.

Por eso decíamos antes que si existe un objetivo filosófico bien caracterizado, el más necesario y el más sublime de todos —y el único útil, según Pascal— consiste en mostrar al hombre sus deficiencias y sus límites inevitables y, sin embargo, inaceptables, teniendo en cuenta nuestras secretas llamadas. "El hombre desborda infinitamente al hombre": esta es la verdad que hay que proclamar: desde ese momento se encuentran —sin confundirse de ninguna manera— la fe y la razón, la filosofía y la revelación, reforzándose recíprocamente y haciéndose mutuamente eco, cada una según su condición particular.

EL HUMANISMO CRISTIANO

De aquí que el cristianismo cultive un humanismo característico, transcendente, que no se contenta con avances horizontales ni a ras de la materia ni del espíritu abandonado a sus propias fuerzas. Se distinguen claramente tres "órdenes": el orden de las magnitudes de la carne que realiza el progreso material; el orden de las magnitudes del espíritu que construye gradualmente las ciencias, y el orden de las magnitudes de la caridad o sobrenaturales. Truncar esta pirámide de valores equivale a destruirla, pues los tres órdenes se corresponden mutuamente formando un solo plan general de acuerdo con el único pensamiento creador que nadie tiene derecho a alterar.

Este pensamiento creador, este plano del destino, desconocido fuera de la revelación, pudo extraviarse a consecuencia de los falsos humanismos: humanismo neopagano del Renacimiento, superhumanismo

equivocado de Nietzsche, subhumanismo marxista, nacionalista, racista, etc.; pero el fermento sigue trabajando la masa y tiene poder para hacer renacer al hombre verdadero en cualquier circunstancia y en cualquier época.

Además, no hay que llamarse a engaño sobre el pretendido laicismo de los humanismos sucesivos, opuestos a la fe cristiana. Todos proceden de ella, de contrabando. Todos chupan de su savia para infundir vida en los injertos enemigos. No existe ningún humanismo que no sea en alguna forma un "divinismo"; sólo que ese divinismo generalmente está corrompido y siempre es incompleto y, al ser inconsciente, da cabida a todos los errores.

El más grave de éstos consiste en fundar el humanismo sobre un naturalismo puro, a veces elevado, por lo que resulta más desastroso, porque fácilmente puede crear ilusiones que nos encubran la pobreza de sus propósitos y el carácter falaz de sus promesas. Han querido construir al hombre y a la humanidad a imagen del mundo; y éste ciertamente presenta una bella estampa, pero derivada y de categoría inferior a la del hombre. Así, al modelarnos sobre un molde exterior y al limitarnos al exterior, se nos rebaja. El idealismo, que pretende elevarnos, nos extravía en vagas elucubraciones, para dejarnos caer fatalmente: porque el hombre no vive de las nubes. Y entonces sucede que las más hermosas conquistas de la ciencia no sólo pueden volverse contra nosotros en la práctica, como se ha dicho tantas veces y como se ve cada día, sino que por sí mismas tienden a deshumanizarnos, porque nos anegan en un océano de grandeza y de pequeñez, en que termina por disolverse nuestro ser, una vez perdido su centro de cohesión, su personalidad espiritual, transcendente a todo este universo de nebulosas y de haces de electrones, de astros gigantes y de microbios. Así lo que podría representar para el hombre una magnífica ampliación bidimensional amenaza acentuar su alienación y la disolución de su persona en las cosas. ¡Hermoso progreso fatídico!

Sólo existe un humanismo verdadero y es el que se funda en el hombre-espíritu, ni existe más espiritualismo verdadero que el que se basa en el Evangelio. El hombre que se subordina a Dios, aceptando sus planes y abrazándolo con la fe y el amor, posee su centro dentro de sí, y puede irradiar a su alrededor en una expansión de conocimiento y de poder sin límites, arrastrando cuanto toca en sus sublimes

finalidades. El hombre desligado de Dios, convertido en un simple compuesto cósmico, en un nudo de fuerzas emanadas del exterior y destinadas a volver al exterior ve derrumbarse cuanto constituía su superioridad y su grandeza, y acaso, un día, hasta su propio ser. Porque el ser está en función de la verdad y una equivocación fundamental en esto es presagio de ruina.

Sin embargo, es esencial hacer constar aquí que el fermento evangélico en materia de humanismo no pretende desarrollarse a expensas de la masa que tiene que hacer fermentar. El Evangelio es para los hombres. Por eso la Iglesia no desea que se perjudique a la naturaleza por favorecer la sobrenaturaleza. Esto podría parecer que favorece a Dios, pero le rebaja en su obra. ¿Y no es una ofensa contra el obrero el rebajar su obra? El Hombre-Dios se sacrificó en aras de su obra, con lo que la prefirió a sí mismo. Se sumergió en nuestro mundo como un nadador vigoroso entre el oleaje. A su vez el cristianio se zambulle en el cosmos para domarlo, santificarlo y no desconocerlo a expensas propias.

Humanismo, sí; pero humanismo auténtico, es decir, transcendente en su origen y por lo mismo tanto más inmanente a cuanto pertenece al hombre y a su medio creado. Humanismo de una humanidad santificada y por lo mismo más dueña de sí misma, al abrigo de sus impotencias y de sus vicios. Humanismo de Cristo hombre y Dios, y tanto más hombre cuanto que era Dios.

V. EL UNIVERSO Y LA VIDA

El hombre se prolonga a través de su medio. Como observó H. Bergson, el ser humano se extiende realmente hasta donde llega su pensamiento y consiguientemente su acción virtual. Es como una glándula minúscula que se extiende realmente hasta donde llegan las sustancias que segrega y que difunde por todo el cuerpo. En el fondo lo que llamamos universo es la parte de ser que hemos humanizado, que recibió nuestra marca y nuestro perfil a través de nuestros anales y es también la que señala directamente la primera frase del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Es, pues, natural que

ese "todo" humano herede en parte ciertos sentimientos y pensamientos admitidos y reconocidos sobre el hombre y el sentido de la creación.

VISIÓN RELIGIOSA DEL MUNDO

La religión enseña al filósofo a mirar al mundo religiosamente y no como una mecánica, como "una rueda de la fortuna" o como un espléndido caos. El cristianismo empezó derribando las religiones de la naturaleza para introducir luego la naturaleza en la religión. A ello le obliga su mismo punto de vista, aunque el fin que persigue en la humanidad no se lo impusiese como un deber, según mi observación precedente. Todas las criaturas no son más que "testigos de Dios"[9]. Dios es Dios, y el torbellino ardiente del universo no es más que su sombra. El cristiano nunca pensará en un Amo del mundo, como Platón y la mayoría de los pensadores antiguos: sino que lo sustituirá por la Providencia, por Dios "mezclado en sus obras", como se expresa San Agustín, es decir, que está presente en ellas convirtiéndolas en expresión de sus pensamientos y en instrumento de sus fines.

¡Aquí tenemos ya una noción filosófica, y bien importante! Preguntar a las cosas su razón de ser equivale a nombrar a Dios, lo mismo si se trata de la causa eficiente de su existencia como de su causa final. Dios es poder y de Él proceden el dinamismo de los seres, la tensión de su duración, cuanto consideramos en ellos como fuerzas o cualidades activas. Dios es Logos, y por lo mismo, Principio de unidad, de racionalidad y de finalidad en la creación. Dios es Amor, y ese amor justifica todo el optimismo sagrado. Él es la fuente, el fin y el principio del fuego bienhechor que anima y vivifica todas las cosas. De esa manera la revelación consagra y consolida el mismo objeto de la filosofía natural, proclamando su principio y su fin, su origen divino y la llamada eterna que se dirige a ella y que además la trabaja íntimamente.

UNIVERSOS INHUMANOS

A vista de esto ¡qué lejos quedan las concepciones de aquellos antiguos *naturalistas*, de los Epicuros, los Lucrecios y más tarde del

---

9 S. Thomas, *In Ev. Johann.*, c. I, lect. 4.

cientismo con todas sus audaces cavilaciones! Pretender reconstruir el universo a base de los elementos analíticos de la materia, sin recurrir para nada a una idea directriz ni a un plan finalista, sin tener en cuenta la primacía de Dios sobre su obra, del espíritu sobre el cuerpo, del sujeto sobre el objeto, del todo sobre las partes, de la forma sobre la materia, es un desquiciamiento antifilosófico en el que no incurrirá un hombre religioso, que sabe que la dirección general del ser es descendente y no ascendente, un chorro emanado de la fuente de la perfección, y no una construcción levantada sobre elementos radicalmente impotentes e imperfectos: el polvo del ser, la potencialidad informe, la nada subsistente.

La ciencia humana no puede sustraerse a la impronta exclusivista de las ciencias de la materia más que subordinándose a la ciencia del Ser primordial, es decir, a la metafísica y a la teología. Pero es que además, partiendo de la teología y de Dios, el pensador está en posición de organizar y armonizar todos sus conocimientos. La cosmología y todas las ciencias físicas serán sus ramificaciones; como raíz estará el Primer Principio; y entre los dos, el hombre.

"Debemos intentar comprender la naturaleza, escribe Schopenhauer, partiendo de nosotros mismos, y no al revés, buscando el conocimiento del hombre en el de la naturaleza" [10]. Así pensó también Auguste Comte y más tarde Bergson. Si además se estudia al hombre partiendo de Dios, queda cerrado el ciclo.

Entiéndasenos bien: no intento negar la legitimidad ni la fecundidad de las ciencias analíticas en su esfuerzo por reconstruir los conjuntos naturales a base de sus elementos. Ésa es una contraprueba eminentemente útil y justificable doctrinalmente. Se puede analizar la casa partiendo de sus materiales, colocación, combinación hasta la terminación completa del edificio. La paradoja está en pretender que esa es la explicación adecuada y que no se necesita arquitecto, ni trazado, ni intervención activa, ni finalidad.

Según el punto de vista de donde se mire, la naturaleza humana puede parecer el perfeccionamiento milagroso de la especie animal y la promoción inaudita del reino material —así la consideran las cien-

---

[10] Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, l. IV, suppl. 44, trad. Burdeau.

cias físicas— o, al revés, y entonces el reino animal y material serían una degradación ontológica y una servidumbre de la idea que dio ser al hombre —así lo enfoca la metafísica de acuerdo con la religión—. El hombre ocupa esa cumbre aparente: es como el viajero situado sobre una alta planicie, dominada a su vez por otras montañas. Es la obra maestra de la creación de aquí abajo y un esbozo muy borroso y un avance casi ridículo del mundo del espíritu; pero es un hijo de Dios, que puede remolcar al cosmos en su destino propio.

Ideológicamente, el mundo sólo existe para que lo conozcamos, y su conocimiento tiene por objeto exclusivo conducirnos a nuestro origen común, que es el Padre de las luces y de los seres. Prácticamente, el universo sólo existe para proporcionar ocasión y materia a la acción espiritual y al esfuerzo moral, que es un ejercicio de caridad que nos conduce al Amor como a nuestro fin supremo. Tal es la visión cristiana del cosmos, que reclama una filosofía a su imagen: es decir, racional y antirracionalista, finalista, optimista, pero con un toque de pesimismo relativo, justificado por el estado accidental de la creación.

ATRIBUTOS DEL UNIVERSO CRISTIANO: RACIONALIDAD Y UNIDAD

La religión del Logos siempre afirmará la racionalidad del universo y consiguientemente su unidad en el plano metafísico, cualquiera que sea la sintonía entre las "gotas de éter" y las nebulosas espirales. Una racionalidad inmanente excluye automáticamente el pluralismo absoluto, la desintegración ontológica sin reconstrucción posible, la multiplicidad irreductible. Donde reina la razón impera el orden, es decir, relaciones mutuas, funciones armónicas, reciprocidad de acción, en una palabra, el "cosmos". Ello hace posible no sólo una filosofía, sino un *sistema* filosófico. Acaso sea ésta la explicación de por qué los creyentes fueron los pensadores más sistemáticos y por qué florecieron las *Sumas* en épocas de fe precisamente.

Pero esto no nos dispensa de prevenir a los mismos "sumistas" contra su fácil tendencia al abuso; y sobre todo, no debe olvidarse que, aunque la realidad, como hija de Dios, es razón, ello no legitima la postura racionalista.

Platón parece considerar el universo como un sistema de ideas y de números herméticamente cerrado sobre sí mismo, que una ciencia perfecta podría recorrer en ambos sentidos, remontando de los efectos a sus causas y descendiendo de éstas a aquéllos. Es una especie de Fatalidad, no ya tenebrosa y amenazadora como la de los trágicos, sino racional y de estructura predominantemente matemática. Sin embargo, deja como substrato en la base una especie de infinito inagotable. Menos precavido se ha mostrado el cientismo moderno al intentar someter a fórmulas todo cuanto existe, "hasta el nombre del 'enmascarado de hierro' ". Pero eso es una aberración.

Ante la vista del misterio inmanente a la creación, todos estos andamiajes de conceptos y de números calculadores no son más que un miserable castillo de naipes. No todas las razones caben en nuestros raciocinios; ni queda agotada toda la espiritualidad en los juegos mentales del lógico enamorado de las síntesis abstractas. No sabemos ni sabremos jamás el todo de nada, porque ese todo hunde sus raíces en el infinito, como lo intuyó Pascal en un relámpago casi alucinante. Pero esto mismo no hace más que racionalizar más profundamente a nuestros ojos esta naturaleza que tenemos presente, porque el misterio radica aquí en la Razón creadora y no en una "maya" tenebrosa.

El Logos es el manantial común de la razón del hombre y de la racionalidad del universo; pero esos dos efectos no están hechos a la misma escala ni a medida uno de otro. El hombre, por sí sólo, no es "la medida de todas las cosas"; tendrá que pasar por Dios para poseer un día el conocimiento exhaustivo de su propio objeto; ahora sólo tiene un atisbo, pero sabe que todo es razón bajo la Razón soberana.

LA FINALIDAD

La racionalidad y la unidad desembocan en la finalidad, y esta finalidad del universo, considerada en su conjunto, reviste en el pensamiento cristiano un carácter peculiar, muy diferente de las concepciones de la antigüedad y rico en filosofía latente.

Los más eminentes representantes de la antigüedad clásica creyeron firmemente en una finalidad que gobernaba el conjunto del universo. Platón puso en el vértice de su pirámide doctrinal el Bien, que

él identificaba con el Fin. Aristóteles declaró que "el cielo y toda la naturaleza están pendientes por el deseo" del Ser primero, considerado también como Bien supremo. Muchos otros abrigaban las mismas ideas finalistas, aunque con más vacilaciones. Pero siempre se trataba de una finalidad limitada, cerrada sobre sí misma, formando ciclos que se repetían con periodicidad indefinida, y no de una duración organizada, ni de un progreso lineal con su punto de partida y su punto final.

Aristóteles, por ejemplo, habla claramente de una ley ascensional que escalona los seres desde sus formas inferiores hasta las superiores, pero, a pesar de su estructura dinámica, el sistema conserva todo el carácter de una clasificación ontológica; es un sistema cerrado, sin perspectivas sobre el porvenir y sin avance sobre el pasado. El mundo fue siempre lo que es y lo será eternamente. El progreso en él se reduce a una sucesión de fases en que alternan los avances con los retrocesos. Muchas veces se perdieron y volvieron a encontrarse las ciencias y las artes en el transcurso de la duración eterna, y no puede esperarse nada nuevo en el porvenir. La rueda de la Fortuna da siempre las mismas vueltas; sólo se diferencian "mentalmente", como barcos diferentes que transportasen siempre al puerto una carga totalmente idéntica.

Heráclito opina que todo procede del fuego y perece por fuego. El *Timeo* alude a parecidos cataclismos cósmicos causados por el agua y el fuego. También creyeron en la destrucción y en la reconstrucción del universo por el agua y el fuego los babilonios —según la versión de Berose— y antes y después de ellos los persas y los estoicos respectivamente. Esa idea de un cataclismo final en que el fuego está llamado a desempeñar un gran papel, la recogió ciertamente el cristianismo, pero con una significación completamente distinta. Ya no se trata de una acción cíclica dentro de un universo naturalista o panteístico, sino de la estructuración de un estado definitivo, de una catástrofe constructiva, de la que surgen *cielos nuevos y nueva tierra.*

Y eso es precisamente lo que nunca soñó la antigüedad, porque se lo vedaba en absoluto su concepción de la Divinidad y de sus relaciones con el mundo. Dios era tan sólo el elemento primordial de un universo cíclico, cuyo curso no podía cambiar. Aunque lo mismo en

Platón que en su insigne discípulo, parece conservar su carácter transcendente, en realidad permanece inmanente a la Necesidad eterna y encadenado al mismo orden en que impera, como el sol está vinculado a los planetas que dependen de él.

De hecho, en todo sistema naturalista o panteísta no caben más alternativas que éstas: permanencia del *statu quo* con la recurrencia periódica y eterna de los ciclos; evolución más amplia, pero también circular, del tipo de la del Gran Año o vuelta eterna, una idea originaria de la India, que recogió Heráclito y que Nietzsche llenó de horrores sagrados [11]; o finalmente, evolución en línea recta, sin comienzo determinable y sin fin, pero que necesariamente tiene también que terminar describiendo un círculo, dada la irreversibilidad de la duración real en cualquier fase dada. "Sabemos que nuestras civilizaciones son mortales", dijo Paul Valéry. La ciencia sabe que también es mortal la fase actual de la estructura del mundo; su medida es la entropia. Después, será preciso que todo vuelva a empezar, a menos que nos resignemos a ver el mundo derrumbarse en una ruina irremediable. Cuando se reflexiona sobre ello vemos que todo esto convierte la marcha de las cosas en una especie de desfile de movimientos que con su repetición perpetua y monótona equivalen a la inmovilidad eterna.

La gente alegre nos asegura que la edad de oro no quedó atrás, sino que nos espera en el porvenir. Así creen dominar por altura el pensamiento cristiano. Pero éste ve más lejos que ellos y cuenta con la muerte del universo, en la que ni siquiera un hombre como Auguste Comte soñó. Si admite una edad de oro en el pasado es sólo a título de establecer un principio más feliz y más en consonancia con la naturaleza profunda del hombre y con sus relaciones filiales para con Dios Padre, pero de ninguna manera porque vea en él la meta ideal. El ideal cristiano, su verdadera edad de oro, está también en el porvenir; pero no se la puede confiar a la sola naturaleza ni menos a la

[11] Platón llama también el Gran Año al "número perfecto del tiempo". Éste se completa y vuelve a empezar, cuando después de ocho circuitos (la octava), los astros vuelven a reunirse en su punto de partida, a pesar de sus diversas velocidades. La repetición incesante de este número perfecto es la "imitación móvil de la eternidad inmóvil". Es una manera de decir que el mundo se mueve porque no puede estar inmóvil, pero que la repetición de un movimiento eternamente igual es una especie de inmovilidad.

historia, pues las dos son caducas, sobre todo la última. Para realizar su fin el hombre tiene que salir de la historia y de la naturaleza. Pero al salir de ellas, tal como son al presente, las vuelve a encontrar transformadas en Dios, de forma que pueda reinar un día el Perfecto.

Este es el sistema cristiano. La naturaleza, "testigo de Dios", le presta también un servicio a Él y a sus fines paternales con respecto a las criaturas racionales. Puesto que somos de "su raza", como dijo Pablo a los Atenienses, tenemos dominio sobre su obra. Llamar "Padre" al que gobierna el cielo y la tierra equivale a proclamar que el cielo y la tierra son nuestra herencia y que disponemos de ella como del corazón paternal y que la historia fantástica de las nebulosas, de los soles, de los planetas y de las edades geológicas son otros tantos capítulos de nuestra historia de hijos del Creador y de nuestra genealogía secular.

Pero ¿cómo podemos disponer del corazón paternal? Por la fidelidad, por la fe confiada, por el amor traducido en obras, en una palabra, por la moralidad. Así, indirectamente, se convierte la moralidad en dueña del mundo físico, al que remolca en sus movimientos. La universalidad de las cosas no puede correr otra suerte que la de la criatura racional, a la que sirve de medio ambiente y de prolongación: baño nutritivo de este embrión de humanidad que aspira al "hombre perfecto", de que habla San Pablo.

Cuando se llegue a la Perfección, tendremos un universo perfecto al servicio del hombre perfecto. El mundo experimentará una transformación proporcional a la nuestra, y así tiene que ser, pues forma nuestro medio común y ni nosotros podríamos transformarnos sin él en la resurrección ni él sin nosotros. Pero esa transformación será definitiva, no, por cierto, en la inmovilidad, sino en la estabilidad, en el equilibrio armonioso de las fuerzas, pues nuestra transformación será también definitiva; en ella la vida eterna ya no será una búsqueda, sino el encuentro final, la madurez sin decadencia, en fin, el verdadero ser, en vez de una carrera a ser.

El universo cristiano no gira cíclicamente, como el de los antiguos, ni progresa indefinidamente, como el de los evolucionistas, sino que realiza su trayectoria entre dos puntos fijos, el de partida y el de llegada. Es como un ser vivo que nace, se desarrolla y muere, pero entrando en una apoteosis, como corresponde a un hijo de Dios entre

los otros hijos de Dios y para ellos, de forma que también a él puede aplicarse el famoso verso de Mallarmé:

Tal como le cambia por fin la eternidad en sí mismo.

El universo está hecho para la vida y así tiene vida en la vida, si vale la expresión. Tiene su *biosfera* que es a la *geosfera* lo que la tortuga a su caparazón, y a su vez la biosfera es a la *noosfera,* animada por la espiritualidad, lo que las funciones fisiológicas del ser humano a su pensamiento y a su espiritualidad regenerada y perfeccionada por la gracia.

"Todo es para los elegidos." Aquí está dicho todo. Como nuestra humanidad se busca a sí misma y al fin se encuentra, en la medida en que quiere, así también, y por el mismo motivo, la creación material se busca en sus misteriosas evoluciones y al fin se encuentra. "Hasta ese día toda la creación gime y sufre dolores de parto", dice el Apóstol (Rom., 8, 22). El universo que crea vida, que sirve a la vida, que tiene vida en la vida, tiende también hacia su propia vida eterna. Todos sus movimientos están destinados a procurar por su parte responder plenamente a la llamada y a la espera del Verbo creador.

Al pensar en el Verbo encarnado, las perspectivas se agrandan y se elevan, abriendo a la especulación horizontes nuevos que llegarán a tentar al mismo Hegel y a Schelling, y que, en todo caso, sabrán explotar Agustín, Tomás de Aquino, Bossuet, Thomassin, Malebranche, Gratry y tantos otros. Así el perfeccionamiento acabado del universo confina con la Divinidad en persona. "Todo sometido a los elegidos, los elegidos a Cristo y Cristo a Dios." Es una cadena de contextura no sólo moral, sino ontológica. La cantidad de honor y de gloria concreta que ello aporta al universo y a la humanidad no se mide ya sino con la Divinidad. Así nos preguntamos en qué pensaba Nietzsche y qué echaba de menos cuando escribió estas notas íntimas: "Un Dios que nos amara hubiera hecho por nosotros alguna locura. Por eso no sé a qué vienen esas alabanzas que dirigís a la sabiduría de vuestro Dios" [12]. Acaso, después de todo dirija esa crítica contra el Dios de los racionalistas. En todo caso, el nuestro le respondería

[12] *OEuvres posthumes,* Afor. 175.

que su sabiduría no es vana, pues que la pone al servicio del amor y de una manera que desborda toda comprensión humana.

EL PROGRESO

A este respecto hay que observar que en el sistema cristiano, el progreso en el sentido de un enriquecimiento de valores —y no sólo de marcha hacia una meta final— no ha de buscarse en el porvenir, conforme a las ideas de Condorcet y de los enciclopedistas. Porque no se encuentra al fin de la historia, sino sobre ella. No es horizontal, sino vertical. La marcha de la humanidad en sentido horizontal consiste en la subordinación de las masas, es decir, del instinto inferior al mediano, más que en la adquisición de los valores soberanos. Éstos pertenecen a los héroes, a los genios y a los santos; son individuales, y si transcienden a las masas, ya se sabe que es siempre en una medida muy limitada y con peligro de desvalorizarse en ellas por la infidelidad apasionada o por la indiferencia. Bajo este aspecto el progreso en sí mismo es independiente del tiempo. El grado más alto a que puede progresar la humanidad se ha obtenido ya, y consiste en la elevación de uno de nosotros a la "gracia de unión", mediante la cual todos los hermanos espirituales del Elegido divino participamos de la misma divinidad.

Todo este complejo de pensamientos tan elevados y superiores a los paganos y afines constituyen la base de lo que se ha dado en llamar filosofía de la historia. La antigüedad no produjo más que embriones informes de semejante visión. La idea del ciclo les dominaba demasiado y paralizaba el desarrollo. Los modernos que intentaron resucitarla en nombre de la razón no hicieron más que laizar el pensamiento cristiano. Es el caso de Auguste Comte, de Condorcet y de Voltaire. Sustituyen la idea de Providencia con la de pretendidas experiencias o leyes abstractas; pero esa sustitución, aunque destruye el valor de la idea, no cambia su origen. Lo que queda en limpio es que unos y otros intentan dar un sentido a la totalidad de la historia e integrarla en una unidad racional y que los pensadores cristianos fueron los primeros en intentarlo; Schelling, Hegel y todos sus demás imitadores no son más que discípulos.

EL OPTIMISMO

Apenas hace falta decir que el sistema católico sobre el universo y la vida universal es fundamentalmente optimista, y que sólo por pura miopía mental se lo puede haber calificado de pesimista.

Como demostraron Kant y muchos otros es imposible establecer un optimismo teórico, fundado únicamente en la razón. Saltar del mundo de la experiencia a la idea de un orden perfecto del cosmos sin introducir a Dios y sus planes amorosos es una empresa no sólo quimérica, sino paradójica. Es mucho más fácil sostener la conclusión contraria, a no ser que se recurra a la tercera alternativa maniquea o que se considere más sencillo, como afirma a priori toda una pléyade de doctrinas ilustres, un tanto ligeras en esto, que el universo es bueno y eso en nombre de una humanidad que no encuentra en él ninguna de las satisfacciones que exige.

Pero no ocurre igual cuando se parte de Dios Padre como de un dato anterior a toda experiencia. Entonces el mismo Dios se convierte en intérprete de su obra en nombre de sus atributos y de los hechos sobrenaturales que nos los atestiguan. Cualquier apariencia contraria queda eliminada por anticipado, al menos por lo que se refiere a emitir un juicio definitivo; pues el juicio inmediato nos asegura que el mal subsiste. Se plantea la cuestión de por qué subsiste hasta ese grado; pero al plantearla solemos olvidar de ordinario el preguntarnos si los males del mundo de que nos quejamos no tendrán su origen en males morales de que somos responsables. Preferimos acusar a Dios —o negarle— antes que volvernos contra el hombre, es decir, contra nosotros mismos. Sin duda que resulta dura aquella diatriba que dirigió Verlaine a la humanidad por su dolorosa perversión:

Dime, qué hiciste, tú misma, sí
de tu juventud.

Pero es una cuestión que también hay que afrontar. Ya la planteó la filosofía antigua. Empédocles consideraba el estado actual del universo entregado a la lucha entre el Amor y el Odio como una caída de lo perfecto —Sfairos— en lo imperfecto, cuyo ideal continúa

siendo. De ahí deduce la necesidad de una purificación moral. Este mismo pensamiento se difundió en formas diversas por toda la antigüedad. Por supuesto, no pudo faltar en el cristianismo, conforme a su doctrina general de que todo mal es un castigo y todo bien una gracia. Por su parte afirma el pecado original, cuya noción responde de tal manera a las exigencias de una especulación profunda que hombres como Kant, Schopenhauer, Renouvier, razonando en el plano de la pura filosofía, no creyeron poder explicar de otra manera el estado anormal de este mundo —me refiero al empalme entre el orden ontológico y el moral—.

Gracias a esta noción y a la correlativa de redención, gracias a la vida eterna y al orden establecido en ella —orden que Kant denominó con expresión feliz el *reino de los fines*— el mal se ha moralizado por completo —valga la expresión— en el sentido de que ha quedado totalmente absorbido en el bien, aunque sólo sea el bien de la justicia, por lo que se refiere al mal moral, y la fecunda prueba de los escogidos, por lo que se refiere al físico.

Semejante solución ataca la raíz de la cuestión de manera muy diferente que el *Timeo,* para quien el mal es el resultado de una especie de aberración del alma del mundo, parecida a los errores pasionales del nuestro; o que la física de Aristóteles, que lo considera como una falla de la *forma,* de la *idea,* causada por la irracionalidad de la materia; o que aquella resignación lúgubre que hizo exclamar a Renán y a tantos otros: "¡Acaso la verdad es muy triste!".

Parece bastante claro que la causa principal del politeísmo fue la evidencia del mal y el desorden relativo del universo, y que ello explica el que persistiese aún en épocas en que se imponía categóricamente el sentido unitario a la mente de los pensadores. También más adelante fue el problema del mal —explícita o implícitamente— el inspirador o la piedra de escándalo de todos los sistemas generales que abordaron la explicación del mundo. Sin él no habrían nacido ni los emanatismos complicados, ni los maniqueísmos, ni los diversos evolucionismos. No habría dificultad en atribuir a un Dios sabio un universo organizado según todas las exigencias de la sabiduría humana; como tampoco, si se admite que la falta de sabiduría inmanente en el mundo real no proviene de los planes primitivos de Dios, sino

de una caída misteriosa, compensada y reparada por un misterioso designio de amor.

Este es el sentido del optimismo cristiano. Así se deja margen a cierta desconfianza de la naturaleza, que se achaca sin razón a la fe, pues está inevitablemente vinculada a la esperanza futura que nos ofrecen. El optimismo cristiano no significa que todo esté bien; sino que todo está destinado a estar bien, y que todo estará bien, si nos decidimos a entablar la lucha moral de la que depende la victoria. El sentido de la vida es el heroísmo, dijo William James.

La naturaleza, como hija de Dios, aunque con cicatrices de su antigua caída, debe inspirarnos al mismo tiempo amor y recelo contra sus ardides, contra los que hemos de defendernos heroicamente, en un esfuerzo supremo por franquear sus obstáculos. Pero sólo puede sostenerse que el sentido de la vida sea el heroísmo en el supuesto de que el resultado del heroísmo sea el triunfo, lo cual sólo puede lograrse por Dios. Ésta es una doble invitación que se hace a la filosofía a que acepte la fe, puesto que sólo puede uno ser optimista creyendo en Dios Padre y amando su voluntad.

VI. LA PERSONA

En varias ocasiones he llamado la atención sobre la tendencia de muchas filosofías a anegar al hombre en el exterior, sea en el universo ambiente o en su misma especie o en un grupo de su especie. Esto nos invita a estudiar más de cerca el problema de la persona en sus relaciones con la doctrina cristiana.

El Evangelio toma al hombre en lo que tiene de humano, independientemente de toda condición accidental de raza, nacionalidad, clase, familia, sexo, cultura o recursos de cualquier género; y dentro del hombre se fija sobre todo en la espiritualidad, por la que el hombre se distingue de todo el resto de la naturaleza. Ahí reside la grandeza incomparable de la enseñanza divina. Pero al hablar del hombre no nos referimos al ser humano abstracto, conceptual, sino al hombre concreto y personal; pues únicamente existe lo concreto, aunque Platón opine lo contrario. De aquí se sigue que el Evangelio se dirige a

todos y *cada uno*. En eso está su eficacia y su nobleza. Y por eso adquiere la persona por sí misma una importancia que no tenía en las religiones del hogar y de la ciudad ni en las doctrinas modernas llamadas positivas.

Para el cristianismo las circunstancias de familia, nación, raza, clase, grupo, y con mayor razón las condiciones del ambiente exterior son sólo combinaciones pasajeras, materiales más o menos preciosos o elaborados, pero en todo caso provisionales y subordinados al reino futuro —y además perpetuo— del espíritu. De ahí resulta un personalismo muy marcado que, sin romper ningún lazo legítimo, destaca netamente la autonomía individual, cuya raíz última es la naturaleza de Dios y el sentido de su creación.

PERSONA HUMANA Y PERSONA DIVINA

El Dios cristiano es una Persona, pero con tres vértices, que lejos de disociarla la refuerzan. En nosotros mismos el pensamiento y el amor son principios de unidad y de unidad tanto más estrecha cuanto más perfectamente funcionan. Por lo mismo la perfección viviente del Pensamiento y del Amor sustanciales refuerzan la personalidad de Dios, ofreciendo así un modelo impresionante a la personalidad creada a su imagen.

El hombre fue creado a imagen de Dios; no es hijo de una naturaleza imprecisa, cuya causalidad no favorecería en nada a su autonomía, antes la arrastraría fatalmente en su torbellino. No procede de un Dios-Idea, de donde pueden proceder por grados cualesquier ideas sin que se sepa por ello las relaciones que establecerán con el Uno y con el Bien. Es hijo de un Dios Padre, que en cierto modo lo *engendra* al crearlo, pues lo reconoce por hijo dándole lo que sólo Él puede darle: el pensamiento y el amor por herencia propia y constituyéndolo por añadidura hijo de predilección por la *regeneración* sobrenatural.

Todo esto está forzosamente cargado de consecuencias. Ya las indicamos a otros propósitos; pero entonces pensábamos más bien en nuestra naturaleza que en los individuos particulares y por eso la doctrina no estaba completa. Ahora bien, la *imagen* del Dios personal,

Padre, Hijo y Espíritu, del Dios que se comunica sobrenaturalmente, es decir, precisamente en sus relaciones íntimas interpersonales, no puede tener solamente el carácter de especie, es decir, de abstracción, tomada así en su unidad, sino de individuo concreto, que gracias a esa derivación, asume él mismo el valor de especie.

LA PERSONA Y LA CREACIÓN

Esto supone que Dios interviene directamente en el nacimiento de cada hombre. Pero sabemos que sólo es conforme al espíritu del cristianismo ese creacionismo inmediato por lo que se refiere al alma, principio del pensamiento que nos hace imágenes de Dios. El mismo *traducianismo,* tal como lo exponen hipotéticamente San Agustín y otros pensadores, debe mantener y mantiene su carácter metafísico. Ahora bien, ese creacionismo directo es el que marca claramente la diferencia entre el hombre y los otros seres vivos, entre la personalidad, característica de los hombres, y la individualidad, propia de los animales y plantas.

LA PERSONA Y EL INDIVIDUO

En los vivientes inferiores la especie representa una idea creadora definida que cada individuo reproduce a su manera, no con un nuevo recurso a su Fuente, sino por el simple moldeamiento de la materia dentro de condiciones particulares, definidas también. Esta definición en segundo grado que constituye la individualidad, constituiría también la personalidad si le confiriese la autonomía. Pero no se la confiere. El individuo así formado pertenece a la especie, la exhibe un momento y desaparece. En cambio, el individuo humano perdura; está hecho para sí; y lo que desaparecerá un día como fuerza generadora será la especie.

Así parece traslucirse de aquellas palabras rápidas con que describió Jesús la vida eterna: "En la resurrección ni los hombres toman mujer ni las mujeres marido, sino que son como los ángeles de Dios en el cielo" (Mat., 22, 30). Ya allí se terminó la generación y la muerte; se acabó la exhibición transitoria de las especies; la especie

se fija en los individuos y desaparece como tal especie, lo mismo que ocurre con los ángeles, en los que no se dan especies que transciendan a los individuos por el hecho del nacimiento o de la muerte [13].

Semejante doctrina de inmortalidad, que prolonga sobre el más allá las enseñanzas sobre la unión íntima con Dios Padre, estaba llamada por su misma naturaleza a reforzar maravillosamente el humanismo y la atención a la persona moral. Ya no se podría tratar al individuo como a una simple pieza del universo, ni como una fuerza subordinada de las fuerzas sociales; la autonomía individual se establecía sobre bases sólidas y esto encerraba inmensas consecuencias para el porvenir.

LA PERSONA EN LA ANTIGÜEDAD

No se puede afirmar que la antigüedad desconociese sencillamente la noción de persona, aun en lo que tiene de más elevado. Al contrario, en este aspecto el cristianismo encontró un apoyo en el pensamiento griego, en la exaltación de los héroes y de los sabios, e incluso en la historia helénica, en la que se destaca la sublime personalidad de un Sócrates. Pero era más bien el instinto que la doctrina positiva lo que elevaba las altas conciencias de la gentilidad sobre el gregarismo de su tiempo para reivindicar la autonomía de la persona. Aparte de que no llegaron a destacarla hasta donde hubieran debido, como indicaremos.

Platón no sabe si el hombre posee un valor transcendente como individuo, y consiguientemente ignora si tiene un valor eterno; únicamente lo espera y sólo afirma su calidad de representante de la Idea de hombre, que es en el fondo la única real. Se puede ver en la *República*, en *Las Leyes* y en otros tratados hasta dónde le lleva esto prácticamente. Aristóteles rechaza las Ideas subsistentes y sólo reconoce como existentes a los individuos, y, sin embargo, los subordina igualmente a la especie, porque ésta permanece, mientras que los individuos desaparecen y porque, aunque la especie no tiene existencia como sujeto, tiene un puesto en el orden del mundo por obra y gracia de

13 Puede observarse que aquí queda abierta la cuestión tan discutida sobre las especies angélicas y la materia espiritual.

los sujetos eternamente mortales. No sabe que el mismo orden del mundo está hecho para los "escogidos" no sólo en la otra vida, sino en ésta. Sólo la sólida razón de este extraordinario pensador le frenó en la pendiente en que se deslizó su maestro tan lastimosamente. Pero también él patinó, como veremos.

Los estoicos cultivaron especialmente el orden moral y lo establecieron metafísicamente sobre el materialismo; cierto que un materialismo un poco ambiguo, pero la ambigüedad no es precisamente un mérito doctrinal; lo cierto es que los estoicos eran rígidamente deterministas, lo cual hay que confesar que no favorece la autonomía de la persona. No podemos negar un tributo de admiración a personalidades como Epicteto, Marco Aurelio o Séneca; pero aquí hablamos de doctrina.

Mucho menos podríamos encontrar lo que buscamos en los epicúreos, también moralistas, que presentan igualmente su galería de personalidades dignísimas, como el mismo Epicuro. Eran atomistas, deterministas; para ellos la persona es un conglomerado momentáneo de fuerzas dispersas que se cruzan y arremolinan hasta disgregarse rápidamente de nuevo. En todo esto no hay nada que presagie el reino de una doctrina de autonomía a favor del hombre.

LA PERSONA EN EL JUDAÍSMO

Naturalmente, el judaísmo tenía base suficiente para inspirar a sus fieles una idea adecuada de la persona; pero sólo lo hizo por ráfagas. Aun en los profetas saltan a la vista los baches; y en todo caso ahí está el gran vacío producido por el misterio en que se ocultaba todavía el orden de la gracia. Estaban bajo la Ley y ésta adolecía todavía de un orden de espiritualidad gregaria, del predominio de los "elementos" y del imperio de la especie. Porque "la Ley no perfecciona nada" (Heb., 7, 19). Tendrá que venir el Evangelio para desarrollar plenamente la noción que nos ocupa y desencadenar el desenvolvimiento de todas sus consecuencias.

CONSECUENCIAS TEÓRICAS DEL PERSONALISMO CRISTIANO

Consecuencias primeramente doctrinales. La doctrina cristiana sobre la persona condena en nueva instancia los sistemas filosóficos que ya quedaron excluidos por sus ideas sobre la verdad objetiva y subjetiva, sobre Dios, la creación y el hombre en cuanto a su especie. Esto se cae de su peso, pues esas nociones escalonadas se eslabonan unas con otras. Todo se reduce, en una palabra, a la noción de Dios; nosotros no hacemos sino tensar el acero puro, cuidando de que no se tuerza ni se rompa el alambre.

La concepción cristiana de la persona elimina de un golpe las tentaciones de panteísmo, emanatismo, naturalismo, escepticismo, idealismo y de todos los sistemas parecidos, pues todos ellos implican una pérdida de autonomía, una inmersión en algún todo, o en la nada, que prácticamente se reduce a lo mismo.

Cuando el espíritu adquiere conciencia de sí experimenta su sustancialidad, su independencia frente a la naturaleza exterior, su causalidad respecto a sus propios fenómenos de pensamiento y de elección, su verdad y la verdad de sus juicios de evidencia y su autonomía respecto a los otros espíritus y del "espíritu". Y entonces ya no es ni materialista, ni panteísta, ni idealista, ni escéptico. Tampoco puede ser ya emanatista; pues sería una arbitrariedad que el emanatismo que niega la libertad en Dios la afirmase en su imagen, y además la persona que procede de un proceso fatal ¿no se vería arrollada irremediablemente en esa fatalidad?

Todo está en saber cómo puede mantenerse y justificarse teóricamente ese sentimiento de la persona que decimos estar garantizado contra esos errores tan frecuentes. ¿Sería demasiada audacia afirmar que sólo puede lograrlo la fe, si no siempre con su presencia efectiva, por lo menos con su influencia, con el ambiente que crea, y que creó de una vez para siempre y que sólo permite ciertas desviaciones locales y pasajeras, generalmente parciales compensadas a veces por vivas ráfagas de luz y siempre abiertas a la esperanza?

A este propósito resulta interesante que un espíritu tan vigoroso como Jules Lachelier, tan inclinado al idealismo, no temiese hacer un

llamamiento eventual a la revelación "para decidir a la inteligencia a separarse a sí misma de sus objetos, y en consecuencia a afirmar a la vez la realidad de ambos" y eso, dice, "en un espíritu genuinamente filosófico", y sin recurrir al "tradicionalismo" que entonces perturbaba ciertos cerebros creyentes [14].

CONSECUENCIAS MORALES Y SOCIALES

La importancia de las consecuencias del personalismo cristiano desde el punto de vista social y moral dependerán de lo que permitan los prejuicios, las pasiones y los intereses, la inconsciencia y el retraso en la adaptación. Siempre ha habido una tendencia pertinaz a absorber al individuo en el grupo, a anegar lo individual en lo social, a desvalorizar, por decirlo así, al hombre eterno y espiritual en aras de combinaciones transitorias y de ese pretendido superhombre, que es la colectividad, siendo así que ésta, en cuanto tal, es prima hermana de lo episódico, de lo eternamente cambiante, de lo material, antípoda del espíritu.

Lo bueno de estas tendencias es que eliminan el individualismo, contra el que tendré que fulminar más adelante el anatema cristiano; pero la política gregaria del fascismo y comunismo, del nacionalismo y socialismo cultiva un individualismo de otro tipo. Contra la personalidad auténtica presenta la máscara de una personalidad ficticia: el Estado, la nación, la raza, la clase y así abandona al hombre a su soledad, sin más recurso que el de embriagarse en su propia inmersión en el todo.

Y lo que es más: después de anular la persona moral y socialmente, terminan por despreciar también al individuo biológicamente. La vida ya no cuenta; las matanzas, la supresión de los antagonistas o indeseables, los ataques interesados y las venganzas más atroces, todo parece natural: la existencia es un lujo. Es lo que ocurrió en Esparta; y lo que recomendó Platón que se hiciese con los niños deformados o que excediesen el cupo; basta ojear la historia o mirar en torno a sí para comprobar mil atentados de este género contra la persona.

[14] Cfr. *Lettres* de Jules Lachelier, Paris, 1933, pág. 49.

En ambos extremos y abusos se conculca el principio cristiano. Pero en conjunto el antipersonalismo es un pecado más grave, pues es peor sacrificar lo permanente a lo mortal, que despreciar lo mortal, ya que esto sólo tiene valor por razón de sus efectos perdurables.

Además, aquí no debemos pensar solamente en lo de fuera. La personalidad humana no tiene que defenderse solamente de los enemigos exteriores; lleva dentro de sí el principio de su propia disolución, que es ese *polizoísmo* anárquico que tantos pensadores han denunciado y descrito. San Pablo lo denunció en términos violentos (Rom., 7, 18-24) y nadie podrá negar a la fe cristiana el mérito de haber visto claramente la fuente del mal y del posible remedio.

La originalidad de la persona no puede afirmarse más que sobre su origen: Cuanto más estrechamente se une con él tanto más se afianza, se concentra y se posee; y cuanto más se desvincula de él tanto más tiende a descomponerse en fuerzas divergentes que trabajan cada una por su cuenta hasta precipitar bien pronto en la ruina al hombre verdadero, a la personalidad una y fuerte. Las siguientes palabras de Paul Valéry contienen un buen consejo para el hombre salido de Dios, imagen suya y llamado a gozar de su intimidad: "Elevad lo que es misterio en vosotros a lo que es misterio en sí. Hay en vosotros algo igual a lo que os sobrepasa [15].

LOS OBSTÁCULOS

Nadie se extrañará demasiado al comprobar que en una cuestión tan vidriosa, que se roza con principios contrarios y que pone en tela de juicio casi todos los sentimientos humanos, no haya podido actuar muy de prisa el fermento cristiano, en medio de mil contradicciones, con frecuencia victoriosas. Aun en materia de doctrina, se cometieron frecuentes claudicaciones, o mejor dicho, incomprensiones. Sólo se perciben débilmente los latidos del personalismo metafísico, psicológico, moral y social, que vibran implícitamente en el pensamiento evangélico.

---

15 Paul Valéry, *Commerce*, 1925.

Metafísicamente, las tesis averroístas que anegaban la inteligencia individual en el Intelecto común no dejaron de impresionar a los pensadores más católicos; al mismo Alberto Magno parecen haberle afectado. Las tesis agustinianas sobre la "iluminación", que tienden también a reducir la autonomía intelectual de la persona, ejercieron sobre las escuelas una influencia que aún no se ha extinguido del todo.

Sobre este terreno doctrinal nos vemos obligados a consignar que nunca llegó a establecerse en términos categóricos la autonomía perfecta de la persona ni a defendérsela por igual contra los agentes exteriores y, si se me permite la expresión, contra Dios, quiero decir contra ciertos misticismos desorbitados anteriores a la intervención de Tomás de Aquino. Él será el principal transmisor que la retransmitirá a la edad moderna a través de varios canales.

En el terreno práctico el retraso es todavía mucho más llamativo, pues se extiende a todo lo largo de la historia. El espíritu pagano tiene cómplices en todos nosotros. Sin embargo, los avances considerables que se han operado en la liberación de la persona humana, en el respeto a su dignidad y en su derecho a desarrollarse autónomamente, se deben evidentemente a la civilización cristiana, es decir, al Evangelio y a su verdad; pues la verdad es la que libera, como lo dice el mismo Evangelio (Juan, 8, 32). Y si se producen regresiones ¿no habrá que atribuirlas al abandono de ese espíritu evangélico? A pesar de todo, la chispa ha saltado y prosigue alumbrando; la dirección está clarísima; se han establecido las nociones básicas y lo mismo las doctrinas que las prácticas llevan la marca original del cristianismo en la medida exacta en que respetan la estricta autonomía de la persona bajo el gobierno divino, que es su mejor garantía.

VII. LA VIDA MORAL

"Las intuiciones morales constituyen en todas las filosofías el germen vital del que brota siempre toda la planta" [16]. Así escribió Nietzsche. Esta profunda observación hace pensar que la influencia del Evangelio sobre toda la filosofía ha de estar en relación directa con su

16 Federico Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pág. 6.

influencia moral, que como se sabe es universal. Ya se puede traicionar o impugnar el Sermón de la Montaña: todo en la vida acusa su acento, todo corazón humano resuena a su eco.

Toda la religión cristiana está orientada hacia la moralidad. En ella el dogma no es más que el articulado de considerandos de una práctica y esa práctica es el conjunto de medios para obtener el fin, que es la vida íntima y feliz con Dios Padre.

EL MENSAJE DE CRISTO

He aquí una vista panorámica del mensaje de Cristo. Todo se encierra en el *Reino de Dios*. Es decir, que existe Dios, el Dios verdadero; el reino verdadero, universal, temporal y eterno al mismo tiempo, y las condiciones para su establecimiento en lo que concierne a nosotros, criaturas libres.

Ya sabemos lo que es el verdadero Dios: el Creador de todo y de todos, Padre de los seres racionales creados, a los que llama a su intimidad familiar por razón de su paternidad —esa intimidad incluye lo sobrenatural propiamente dicho, pero también la plenitud y la rectitud de lo natural, en lo que el filósofo podrá encontrar al reflexionar sobre la fe una indicación y una garantía—.

El reino verdadero es universal en todos los sentidos: además de las personas comprende también las cosas, pero en beneficio de aquéllas; y a las personas se las considera en sí mismas independientemente de los cuadros convencionales o incluso naturales en que figuren. Ya no hay barreras ni pueblos "escogidos"; ya no hay judíos ni escitas. Todos los Estados, razas, familias, castas y clases son iguales ante Dios.

En este reino las relaciones del hombre con Dios son sobre todo de orden interior: el mismo reino está en nosotros. Es decir, que el vínculo del hombre individual con lo eterno y universal sólo depende de él, sin que tenga que pasar necesariamente por grupos, autoridades o ritos, por más que subsista y aun se precise la intervención de estos intermediarios.

Finalmente, las condiciones del reino se resumen en un desprendimiento superior que trastueca los valores de la vida y en un aban-

dono a Dios, juntamente activo y pasivo: pasivo para soportar las pruebas que Dios envíe, y activo para realizar sus órdenes o consejos.

El *Pater Noster* es la oración que mantiene vivo este espíritu. El *Sermón de la Montaña* promulgó las normas. Se trata de adorar; de buscar ante todo el reino de Dios y su justicia; de esperar y procurar la "añadidura" para sí y para los demás, sin olvidar nunca lo esencial, que es el fundamento y la corona de aquélla. Para lograr todo esto: "a Dios rogando y con el mazo dando", orar y luchar; dominar las inclinaciones, fomentar la sinceridad, huir la hipocresía y las exigencias mutuas; ceder gustosamente de su derecho sin menoscabo del cumplimiento de su deber; no engreírse, hacer justicia a los demás; perdonar el mal y amar a los que nos lo causen; imitar a los buenos y esforzarse por evitar el escándalo y por sembrar el bien en la conciencia de los demás.

Estas normas no quedarán en papel mojado, como ocurre con los moralistas humanos; tienen todo el impulso de una fuente poderosa y ardiente: es el corazón mismo del Hombre Dios, que se presenta como el camino que conduce al Padre allá en la altura.

EL ORDEN FILOSÓFICO DE LAS NOCIONES

El Evangelio no se preocupó por codificar estas nociones ni por organizarlas en cuadros teóricos; sencillamente arrojó la semilla. Si en consideración a los filósofos queremos intentar esa sistematización a que son tan aficionados, habremos de distinguir aquí el objeto de la moral, la regla moral y la fuente de la obligación que implica, la sanción moral y finalmente las garantías de la eficacia de la moral en el orden concreto.

EL OBJETO MORAL

Empecemos por el objeto de la moral. ¿Qué se pretende obtener? ¡Gran cuestión! Pues se trata del *soberano bien*, tema de discusiones y de dudas angustiosas desde que existen los hombres. En el siglo II antes de Jesucristo, Varrón contó 288 sectas, cada una con su correspondiente solución al problema —un "cálculo" sobre el cual ironiza admirativamente Montaigne.

Pero Sócrates había encontrado el punto de partida, lanzando su "conócete a ti mismo". Fue un atisbo genial; pues precisamente lo que decide del destino de un ser viviente es su naturaleza. ¿Qué es el destino sino el pleno florecimiento de la naturaleza, el coronamiento de su dinamismo inicial continuado hasta lograr la meta? Sólo que ese "conócete a ti" no podía realizarse enteramente sino en régimen cristiano, y así, como germen de una filosofía integral lo mismo en moral que en psicología, no arranca propiamente de Sócrates, sino de San Agustín.

La razón de esto es que el hombre no puede conocerse por sí sólo, como ya dije, y por eso no alcanza a comprender su destino. Razón tenía Paul Valéry en alabar al catolicismo por ser el único que profundizó la "vida interior" y que logró así "crear puntos fijos en el caos... por vía sistemática y por operaciones definidas". Por esta labor, añade, "el ser llega a integrarse de nuevo; ahí radica el secreto de la única filosofía verdadera, que consiste en crear un orden transcendente —quiero decir que lo abarca todo— y en forjar un mundo" [17].

El catolicismo lo forja partiendo del yo explorado a fondo, pues el yo está sumergido en Dios (*in ipso vivimus, movemur et sumus*), está llamado a la divinización y lleva sus huellas (*Deus factus est homo ut homo fieret Deus*), y así a través de Dios está en relación de origen, de ley y de fin con todas las criaturas. En esto interviene lo natural y lo sobrenatural; pero, prescindiendo del elemento sobrenatural ¿cómo podría dejar de influir en el mundo del pensamiento semejante amplitud de concepción, ofrecida a la civilización por una institución de potente organización y de intensa vida interior?

La Encarnación nos revela al hombre lo mismo que a Dios. Toda vida humana se convierte a su imagen en un esfuerzo de deificación natural y sobrenatural, en una unión de asimilación con Dios creador y con Dios Padre, eso sin merma ninguna del hombre, lo mismo que la Encarnación no supone ningún menoscabo en Dios. En Cristo manifiesta la Divinidad sus atributos al máximum; así la humanidad se expansiona al máximum en la superhumanización que realiza en ella el orden de la gracia.

---

17 Paul Valéry, *Cahier B*, pág. 59.

En este aspecto es una equivocación completa acusar al cristianismo, especialmente al de la edad media, de desconocer la posibilidad de una "síntesis del hombre a nivel humano" por exaltar más a su gusto su "síntesis del hombre a nivel divino" [18]. Históricamente, esa afirmación es inexacta. Ahí está el tratado de Santo Tomás sobre la "Felicidad", que es precisamente un proyecto de esa síntesis, en el que su autor hace sus investigaciones en el doble plano, sin descartar ni mucho menos el natural. Pero aquí se trata de la suficiencia humana, teniendo en cuenta nuestro ser fundamental y nuestras más profundas aspiraciones, en las que ya alborea y apunta hasta cierto punto lo sobrenatural.

El cristianismo empuja la vida hacia lo alto, pero sin desprenderla de la tierra, porque para él la tierra está también en el cielo. Lo que los astrónomos no supieron hasta que vino Copérnico, lo sabía la Iglesia —en lo moral— desde su nacimiento. Este mundo es territorio de Dios y morada de sus hijos; no se trata de expatriarse de él, sino de servir en él cada cual durante su paso por él, de aprovecharlo lo mejor posible para las diversas manifestaciones de la vida —que son todas solidarias— en espera de la transformación final.

El Oriente conoció el espíritu de contemplación y de ultratumba, pero era de signo contrario a la vida y por consiguiente constituía un obstáculo para una amplia acción civilizadora. El cristianismo posee el espíritu contemplativo de Oriente, pero de signo más positivo y activo en el que se concilian las dos tendencias, adoptando una fórmula que expresa su verdadera "síntesis" y de la que ha sabido sacar todas sus consecuencias: estamos *en* el mundo y a su servicio, pero sin ser *del* mundo.

Por lo que respecta a esta limitación, es interesante transcribir esta preciosa nota de Lachelier en una carta a Félix Ravaisson (4 de mayo de 1871): "Para que la moral constituya una ciencia distinta de la filosofía de la naturaleza, es preciso que poseamos alguna idea y alguna esperanza de una existencia superior a la naturaleza. Por eso opino que lo mismo la moral que la religión, que considero inseparables, constituyen esencialmente la ciencia de la inmortalidad".

---

[18] Cfr. René Gilloin, *Les Nouvelles Litteraires,* 18 abril 1931.

IMPOTENCIA DE LOS ANTIGUOS

Precisamente esa "idea" y esa "esperanza" es la que no pudieron poseer firmemente los pensadores anteriores a Cristo; de suerte que sus éticas, según la norma de Lachelier, no eran más que filosofías de la naturaleza, es decir, leyes funcionales del animal pensante, que venían a continuar la serie de las leyes activas de los animales irracionales, de las plantas y de todos los elementos de la naturaleza.

Esa manera de identificar la moral de los antiguos con una simple historia natural es una evidente exageración. Yo destacaré más adelante los elementos de sublimidad que contiene. Pero es indudable que esa insuficiencia radical del naturalismo es patrimonio de toda la antigüedad clásica; por eso no pudo incorporarse el objeto real de la moral que es transcendental, al orden actual de la naturaleza.

Mencionemos sólo a los más destacados: lo que digamos de ellos se aplicará *a fortiori* a los demás. ¿Qué nos proponen como objeto ideal de la moralidad Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicteto, Marco Aurelio, Séneca? Forjar al hombre; está bien; o también, más concretamente, enseñar al hombre a ejercer su oficio de hombre; excelente. Y sería perfecto si poseyesen una idea plena del hombre. Pero ¿qué entienden por esa humanidad ideal que intentan forjar? Algo magnífico: *mens sana in corpore sano*; una mente culta, concentrada en los objetos más nobles, sobre todo en lo divino; una voluntad dueña de sí; una sensibilidad controlada; amistades fundadas en la virtud; una actividad cívica orientada al bien común y la aceptación de la vida tal como es e incluso de la muerte.

Imposible dejar de admirar tan magnífico programa. Pero en seguida salta a la vista que es un ideal fundamentalmente aristocrático, hecho a la medida del civis romano o griego, con exclusión del esclavo, del bárbaro, del pequeño artesano, del labrador, del desheredado, de casi todas las mujeres, es decir, de la inmensa mayoría de los seres humanos. Además ¿no supone una salud permanente, oportunidades inesperadas y toda clase de gollerías por parte de la naturaleza y de los demás seres humanos?

Se dan cuenta de todo esto y remiendan la doctrina como pueden. Los estoicos la refunden de tal forma que le dan la vuelta completa,

llegando a afirmar que todo consiste en conservar el dominio de sí mismo y la conformidad con los decretos del destino. Platón tiene el noble gesto de asegurar que el justo encerrado en el toro de bronce ardiente de Fálaris era más feliz que el tirano triunfante. Aplaudimos, pero no sin experimentar en el fondo una protesta secreta. ¿Es que la felicidad, ese objetivo definitivo del hombre, sólo consiste en la pura y simple honradez, es decir, en un estado de conciencia que prescinde de toda condición objetiva, interior y exterior? Al principio nos decían que se trataba de forjar al hombre en toda su integridad.

Resulta curioso y un tanto penoso ver las acrobacias a que tiene que recurrir un hombre así para armonizar bien o mal esos elementos opuestos de su doctrina. Se dirá que sólo se requiere la integración del hombre con vistas a la más alta función humana que es la contemplación. Ésta no consiste solamente en la teoría sino en la imitación de su objeto, que es lo divino. ¿Y en qué consiste la imitación de Dios sino en la justicia? Así, pues, en rigor basta ésta; por eso el justo en el toro... Cada vez más bonito, pero cada vez más inhumano, y hasta sofístico, puesto que el hombre en cuanto tal no imita a Dios sólo por la justicia. Dios es algo más que un ser justo: es plenitud y plenitud de gozo. Es la misma alegría. Y en el toro sólo se refleja uno de sus atributos.

Hablando en serio y sin recurrir a paradojas, por sublimes que sean, todo el mundo comprende que el hombre al realizar su misión en este mundo debe realizarse también a sí mismo, y que la felicidad en su plenitud consiste en lograr la realización de todas sus tendencias ingénitas y de experimentarlo así en la plenitud del gozo. Sacrificar esa realización equivale a sacrificar la felicidad en lo que tiene de objetivo, y sacrificar el gozo es sacrificarla en lo que tiene de subjetivo, que es ese testimonio de la felicidad de nuestro ser que da en nosotros el gozo.

Precisamente a vista de esta contradicción, primero Sócrates y después Platón, pensaron en la vida eterna. La esperan pero no pueden asegurarla. Sólo pueden apoyarla en argumentos inconvincentes y ellos lo saben. Aristóteles, que no cree en esa vida eterna, propone una dicha que exige condiciones tan poco comunes, y que resulta después de todo tan insuficiente, que él mismo se ve obligado a concluir: "Así el hombre será feliz... *en la medida en que le está permitido*

serlo a un hombre". ¡Curiosa limitación! Al describir la felicidad ¿no pretendían describir al hombre en toda su integridad natural humana y el objetivo a que tiende el germen humano y que la moralidad se propone realizar? No podría confesarse más claro que no sólo no está segura de su trabajo la moralidad, al no poderlo realizar más que en muy pocos individuos, en condiciones muy especiales y a breves intervalos, sino que ha emprendido una obra imposible. Así lo consignará Kant, justificando con ello los famosos postulados de la razón práctica. La diferencia está en que Kant tiene el cristianismo detrás de sí y a su alrededor, mientras que Platón, Sócrates, Aristóteles y los estoicos lo tenían de frente y sólo podían presentirlo. Tienden hacia él en esos impulsos doctrinales abortados, en esas tentativas condenadas al fracaso, que señaló Santo Tomás notando "la gran angustia que sufrían aquellas poderosas inteligencias, zarandeadas de acá para allá" [19]. Éstas, dice, fijaron el verdadero fin del hombre al establecer la existencia y naturaleza de Dios y sus relaciones con el hombre, pero no tenían base para precisarlo ni medio para facilitar su consecución. Entre ellos eran muy flojos los vínculos que unían al hombre con Dios; carecían de la idea de paternidad y del mismo concepto de creación, y por otra parte, la duración de la vida humana, tal como ellos la concebían, no tenía ni la extensión ni la seguridad interna suficiente para proporcionar un desarrollo de la moralidad que pudiera satisfacer la propia conciencia y el bien de los demás.

Las éticas antiguas acusan una expectación maravillosa que ellas mismas no podían satisfacer explícitamente y que sólo en el Evangelio encontraría su respuesta afirmativa [20]. Pero éste iría todavía mucho más lejos, revelando a sus fieles que "el hombre desborda infinitamente al hombre", como dice Pascal. En el mejor de los casos, lo más que podía ofrecer al hombre la antigüedad era la realización de sus posibilidades naturales terrenas y ultraterrenas. El cristianismo le ofrece la realización de sus potencialidades absolutas, que engloban también lo sobrenatural, colmando así con la ayuda divina sus aspiraciones supremas.

---

19 S. Thomas, *Contra Gentiles.*

20 Cfr. sobre este punto la hermosa obra del P. Festugière: *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* ed. Gabalda, 1932.

EL OBJETO TRANSCENDENTE

¿Hemos abandonado con esto el terreno de la experiencia, al que debe atenerse el filósofo y al que debe referirse únicamente para consignar hipotéticamente una doctrina en la que encontrar una inspiración? Está bien claro que aquí hemos rebasado la experiencia ordinaria, pero ha sido en beneficio de una superexperiencia. Cristo, como Dios, posee experiencias divinas, pero también las posee como hombre por efecto de la "gracia de unión"; así Cristo, que es uno de nosotros, realiza por nosotros una especie de superexperiencia humana. Por eso dijo San Juan: "Nadie conoce los secretos del cielo sino el que descendió del cielo y está en el cielo, el Hijo del hombre". El Hijo del hombre está en el cielo y por él nuestra vista se clava en esa nuestra patria, en ella ancla nuestra esperanza, se funda nuestro porvenir y se asegura sus fines la moralidad cristiana. Pero también la moral a secas, la ética del filósofo, tiene ante sí un ideal, del que le será imposible prescindir en adelante; podrá negarlo y renegar de él. pero no podrá deshacerse de su realidad.

...es muy tarde; el mundo se ha hecho viejo;
una inmensa esperanza fulgura en la tierra
de oriente a poniente;
a pesar nuestro, es preciso elevar
nuestra mirada al cielo [21].

Desde el Renacimiento se ha vuelto muchas veces al naturalismo puro, espiritualista, materialista o panteísta. Se ha preconizado como ideal moral la "vida" individual, el placer, la pasión, la simpatía, la compasión; o colectivamente, la patria, la raza, la clase, la humanidad, e incluso Dios considerado como el "gran Todo". Pero todos los sistemas erigidos sobre estas bases adolecen de las mismas deficiencias. Todos cojean en proporción directa al cuadrado de su distancia al cristianismo. Pero ninguno deja de referirse a él de una forma u otra, proponiendo valores que pretenden superiores a los cristianos, pero

21 Alfred de Musset, *L'Espoir en Dieu.*

que se apoyan precisamente en esa sustitución, demostrando así la importancia que les merece lo mismo que pretenden menospreciar. Esto lo veremos a lo largo de este estudio. Ahora estamos tratando de caracterizar el contenido moral del fermento evangélico. Nadie puede despreciarlo filosóficamente desde el punto de vista del objeto que propone, puesto que sin referirse a ninguna filosofía particular coincide con los genios más sublimes en sus momentos cumbre, rectifica sus atisbos y les da un impulso gigante, siguiendo los derroteros por los que ellos se habían internado sin esperanza.

LA REGLA MORAL

Dicho esto, llega el momento de precisar la regla moral y de contrastar su solidez. La regla moral del filósofo es la razón. Nadie querría renunciar a ella. Pero cuando se trata de fundar una ética práctica, ¿podemos fiarnos de los que comprometieron el valor de la razón y de la verdad con su filosofía general? Ya examiné este punto y mostré cómo la fe cristiana aporta un fuerte puntal a la razón humana y a su fe en la verdad. Nuestras observaciones tienen un valor especial en materia moral, pues donde más interesa reforzar la razón es precisamente en el tema de la conducta humana. Fácilmente se hacen con las riendas los sentimientos y las pasiones, tendiendo a imponer su autoridad, aun teóricamente, a la de la recta razón. Es cierto que se pretende justificar con razones la repulsa de la razón. Conocemos esa postura contradictoria. Siempre queda en pie que el mero hecho de reconocer el origen divino de nuestro instrumento racional contribuye no poco a fortificar la conciencia fluctuante. El convencimiento de que Dios nos habla por medio de ella y de que nuestra conciencia es su profeta ¿no es ya una garantía contra los sofismas interesados y contra las falacias de ciertas filosofías morales?

LA LEY DEL DEBER

Parece que la antigüedad podía haber dispuesto ampliamente de este recurso, ya que tanto ensalzaba la razón, considerando como

divino todo cuanto emana de ella y cuanto ella aborda. Pero no hay que dejarse fascinar por el espejismo de las palabras. Lo "divino" no es Dios; hemos comprobado su distancia, y sabemos que las relaciones entre el universo, el hombre y la razón y Dios fueron muy diferentes a los ojos de los antiguos de lo que han venido a ser para todo el mundo bajo el régimen cristiano. De aquí que haya sido posible plantearse la pregunta de si las éticas antiguas conocieron y profesaron nuestra noción precisa del deber. Victor Brochard lo niega rotundamente. Para él el imperativo moral es un concepto esencialmente religioso. La filosofía antigua no conoció más que un optativo de carácter principalmente estético y de forma condicional: haz esto si quieres ser *hermoso y bueno* (kalokágazos), si quieres portarte como un hombre (anzropéueszai), si quieres realizar el ideal de la especie y de la ciudad.

Creo que esta crítica es exagerada. Los antiguos conocieron el deber; pero el hecho de que puedan dudar de ello personas doctas prueba al menos que no tenían una idea muy clara de él. Amaron la belleza moral, pero no supieron vincular su obligación a un absoluto, que escapaba a su investigación. Su noción de Dios era fluctuante y su idea de nuestras relaciones con Él era más fluctuante todavía; y así el *imperium* moral no tenía más apoyo que la fe del hombre en sí mismo, un sentimiento noble, pero expuesto a la duda e imposible de establecer sobre una base general, a falta de un fundamento común suficientemente firme. En la tragedia y epopeya griegas aparecen los hombres enseñando la justicia a los dioses. Y los mismos hombres ¿de dónde sacan la idea? Ellos la conciben, pero no la crean, y por eso buscan su origen instintivamente, aunque bastante en vano.

No olvidemos que si descartamos a Dios, el imperativo moral es una orden que el hombre se da a sí mismo. ¿Puede uno en realidad obligarse a sí mismo? ¿Y varía mucho la situación si se reconoce a un Dios allá en el fondo, muy lejano y mal definido? En estas circunstancias la obligación moral exige una actitud heroica en el sujeto que se somete a ella, y no se puede esperar que haga escuela fácilmente. "El hecho de que un alma animal se vuelva contra sí misma aporta al mundo un fenómeno tan nuevo, profundo, enigmático y rico en promesas de porvenir que autoriza a fundar en él la certidumbre de un

posible tipo sobrehumano", escribió Nietzsche[22]. Poco importa que Nietzsche haya deformado por su cuenta lo que él llama el alma animal y el tipo sobrehumano; lo interesante es que subsiste el heroísmo de la postura y que su justificación ante una razón exigente necesita algo más que un absoluto impreciso y abstracto, tan alejado de la vida que se supone gobierna.

DIOS, PADRE DEL BIEN

No es éste ni mucho menos el caso del cristianismo; y eso por dos razones que influirán conjuntamente en las filosofías ulteriores. Primeramente, en el régimen cristiano, la idea de Dios y de las relaciones con Él es clarísima, y con ello la conciencia, como profeta de Dios, ve su autoridad asentada sobre bases firmes e indiscutibles.

Siendo Dios creador de los seres y no sólo su motor o su centro de atracción, es transcendente a su obra y la domina por entero. Uniéndose a su pensamiento y a su voluntad uno puede dominar también lo relativo en nombre de lo absoluto; se puede desbordar todo el ámbito social y todo lo visible, refiriéndose a su presencia en el corazón, supuesto que Dios es no menos creador del alma que de la ciudad y de toda la naturaleza. Pero hay más. Ese Dios que habla al corazón del cristiano no es un Dios metafísico, surgido en la punta de un raciocinio abstracto, sino un Dios revelado y encarnado, un Dios Padre, un Dios Espíritu, hospedado en nosotros, y que por lo mismo se presenta a la conciencia no como un simple objeto de referencia con vistas a su propio funcionamiento, sino como un objeto inmediato de obediencia y de ternura, de adoración y de intimidad amistosa. Es el "Padre del bien", como le llama San Agustín. Su voluntad es el bien moral; y el mal moral es una transgresión de su voluntad y una ofensa a su persona. De ahí la noción de *pecado*, es decir, de desorden *absoluto*, de trastorno del orden universal considerado en su fuente, un concepto que jamás conoció la antigüedad y que orienta la moral por rumbos totalmente nuevos. De ahí la extensión de la ley moral a los pensamientos y deseos secretos, una extensión que da más profundidad a la moralidad haciéndola llegar

22 F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, pág. 16.

a su raíz. El Decálogo, código social del judaísmo, se convierte en ley del corazón (cfr. Mat., 5, 28).

TRANSCENDENCIA DE LA LEY CRISTIANA

El cristiano, como cristiano, recibe sus órdenes y los motivos de su conducta sólo de Dios, en una soledad total respecto a influencias y razonamientos humanos, y aun podríamos decir que "por encima del bien y del mal", entendiendo por bien y por mal lo que ordena o prohibe la conciencia abandonada a su funcionamiento propio, a sus propias razones o a los motivos del grupo que le intima sus órdenes. El cristiano se interesa como nadie por el bien general; los intereses humanos, individuales y sociales merecen toda su devoción, pero como signo de la voluntad del Padre celestial; y en caso de conflicto entre ambas normas, no duda siquiera. De ahí aquella máxima que escandalizó en tiempo de las persecuciones y que choca siempre a los paganizantes: "Es preferible obedecer a Dios antes que a los hombres" (Act., 5, 29). Igual podría decirse: es preferible obedecer a Dios antes que a sí mismo, es decir, al dictado puramente racional de su conciencia. Con esto se desplaza por completo el centro de gravedad de la moral, y hasta se supera ésta, entendida en sentido puramente filosófico.

El cristiano determina sus relaciones con la ley moral en el sentido griego y racionalista, sobre la base de sus relaciones con Dios y no sus relaciones con Dios sobre la base de sus relaciones con la ley moral del racionalista. En otras palabras, que su ley moral es transcendente y no inmanente ni al universo, ni a la sociedad ni a la conciencia. Y eso porque, al estar asociado con Dios por su adopción, se mueve en su mismo plano; es, pues, dueño de la creación y no una pieza más dentro de ella, y dentro de sí mismo el hijo de Dios manda al hijo del hombre.

Así se explican ciertos hechos, que sin eso serían inexplicables y hasta inmorales: como Abraham levantando el cuchillo para sacrificar a su hijo, y no por la ciudad, como Agamenón o como Jefté, sino en virtud de una orden que a él mismo se le hacía incomprensible; así las vírgenes cristianas que se daban muerte contra toda ley para escapar al enemigo de Dios que sentían dentro de sí y que creían peor

que el llamado pecado de suicidio. Podrían citarse otros muchos casos, aunque no todos tienen el mismo valor. Late en ello un peligro que ponen de relieve ciertos excesos, como la "no resistencia al mal" de Tolstoi o la "objeción de conciencia". Pero ni el abuso ni el peligro bastan a anular el principio. El cristiano en cuanto tal está por encima del derecho público universal, y de la conciencia puramente racional, es decir, basada en principios generales y abstractos naturales; pues los transciende por el hecho de haberse situado en el plano de Dios.

UNA MORAL "REVOLUCIONARIA"

¿No aludió Jesús a lo que había de revolucionario humanamente hablando en aquel principio nuevo que proclamó pensando en sus consecuencias: "No penséis que vine a traer la paz a la tierra; no vine a traer la paz, sino la espada, vine a encender la lucha entre el hijo y el padre, entre la hija y la madre"...? (Mat., 10, 34-35). Pero también dijo: "Confiad, yo vencí al mundo" (Juan, 16, 33), lo cual no ha de entenderse del mundo perverso, sino del mundo abandonado a su inmanencia, por muy sublime que sea, del mundo de Marco Aurelio, perseguidor de los cristianos en nombre de la moral social; del mundo del noble Sócrates, que estuvo a punto de superarlo, pero que no pudo; del mundo de la *Ética a Nicómaco* y de *Las Leyes*, que encuadran al individuo en el marco general con elegante distinción, esperan que se realice a sí mismo realizando los ideales de la ciudad, su morada amiga, le invitan a desempeñar su oficio de hombre entre los hombres, a la luz de lo que es el hombre tal como se le ve, una luz accesible a todos, la cual podrá dar origen a divergencias de opinión, pero sin crear escándalos ni conflictos.

El *Reino de Dios* que proclama el Evangelio es algo muy distinto. Su ciudad es la *Jerusalén celeste*, no Atenas, Roma o Lutecia. La norma de su gobierno es la voluntad del Padre, que domina sobre todas las leyes, puesto que es Él quien las promulga, y su luz no es la razón filosófica, cuyos conceptos son hijos de la realidad, mientras que Dios es su Padre: su luz es el mismo Dios y Aquel a quien envió. "La ciudad no necesita del alumbrado del sol ni de la luna,

porque la ilumina la gloria de Dios, y el Cordero es su antorcha" (Apoc., 21, 23).

LAS CONSECUENCIAS

Podrá parecer que un punto de vista tan extraño a la filosofía, al parecer, habría de serle indiferente a ésta. Pero la historia desmiente esta suposición, y la psicología debía haber previsto la conmoción que semejante sacudida era capaz de producir en la conciencia del género humano y a través de ella en sus especulaciones, incluso independientes y hasta encarnizadamente hostiles. Basta leer a Voltaire para verlo. Yo lo aclararé sobre todo a propósito de Kant y de Bergson, que presentan dos tipos bien caracterizados de esta creación filosófica, salida de principios que transcienden la filosofía en materia moral. Baste aquí haber apuntado el germen de la cuestión.

LA SANCIÓN MORAL

Poco nos queda por decir sobre la sanción moral, ya que su noción coincide en el fondo con la del objeto en toda filosofía correcta. El esfuerzo moral ha de alcanzar la meta que persigue, si suponemos que el agente moral se desenvuelve en un orden bien establecido y garantizado contra accidentes ajenos a la misma moralidad. Sobre esto no dudaron los antiguos. Al menos por lo que se refiere a los principios, su moral en esto es muy superior al legalismo de Kant, y mereció la plena aprobación de los doctores cristianos más eminentes, como puede verse en la *Suma Teológica*. En lo que no estuvieron tan acertados —y es grave— es en hacer totalmente empírica la objetividad de su moral, con lo que la herían de una incapacidad radical para producir verdaderas sanciones.

El esfuerzo moral debe alcanzar lo que persigue. Esa homogeneidad entre las aspiraciones del acto moral y sus logros es un principio indiscutible. Pero esto supone, añadí, que el agente moral cuenta con un orden bien establecido y que se siente asegurado contra accidentes extraños a la misma moralidad. Ahora bien, eso es lo que nunca ocurre en este mundo. Ni los efectos naturales de la acción moral, ni sus efectos sociales ni sus efectos psicológicos (lo que se llama san-

ciones de conciencia) corresponden de una manera regular a la moralidad tomada en sí misma.

La moralidad o inmoralidad radica en la voluntad; la acción externa no es más que un efecto y un testimonio. Ahora bien, ese efecto cae en un ambiente natural, social y psíquico que se apodera de él y lo trata conforme a sus propias leyes o al azar, pero de ninguna manera de acuerdo con la voluntad inicial. En estas condiciones se frustra el principio, adoptado como base, de la acción moral. Los antiguos no tenían más remedio que notarlo; pero ¿qué podían hacer? No sabían que el universo pertenece al Reino de Dios; que "están contados todos los pelos de nuestra cabeza"; que si parece como si nuestros actos cayeran en el vacío o en el caos para no volverse a saber de ellos, en realidad "nos siguen" (Apoc., 14, 13), porque el mismo caos está en manos de la Providencia y en último término está sujeto a sus leyes. Aquí vuelve a aflorar el problema de Dios y de sus relaciones con el universo. La moral cristiana es tan objetiva como la de los antiguos; pero como refiere y conecta estrechamente todo objeto de su acción al Objeto primero, creador y garante de todo objeto, tiene la manera de hacer coincidir los resultados de su acto moral con su misma voluntad, buena o mala. Así, si llegamos a merecerla, encontraremos la felicidad al alcance de nuestra mano, garantizada contra todo riesgo de accidente por lo que se refiere a su consecución final. Así la curva de la moralidad va uniendo los puntos que estaba llamada a unir: la virtud, la realización humana, el gozo. Aquí es donde mejor se justifica la fórmula de Lachelier al definir la moral como "la ciencia de la inmortalidad".

"Nada más fácil a la buena voluntad que ella misma para sí misma, dice San Agustín. ¡Y Dios se contenta con ella!" Le basta esa buena voluntad para realizar sus intenciones paternales a través de la moralidad de sus hijos. Al principio les dio todo lo creado como campo y como medio de acción; al fin todo lo creado contribuye a sancionar la acción, tomando como medida su fuente, que es su conciencia.

OPTIMISMO Y MORALIDAD

Podría decirse que de esta manera el magnífico optimismo cristiano, optimismo de ultratumba, entra en competencia con el sistema

moral. Éste está vinculado con lo eterno en todos sus elementos. El objeto moral es plenitud de vida ultraterrestre; la regla moral es la voluntad creadora, transcendente a toda ley del mundo creado; la sanción moral está en manos de una Providencia que domina la duración y que conduce simultáneamente hasta su fin todo el contenido y todas sus fases. Así todo se ajusta a la naturaleza del hombre, situado entre dos mundos. El porvenir dará cuenta de estas nociones, muchas veces desvirtuándolas, otras desplazándolas o alterándolas, pero nunca las cubrirá el olvido en los anales de las generaciones pensantes. Esto es demasiado grande, y hasta para fracasar en el empeño hace falta sufrir su contacto inspirador.

LA EFICACIA MORAL

Queda la cuestión de la eficacia. Los sistemas están muy bien: pero hay que ponerlos en práctica. ¿Qué resultados pueden apuntarse los sistemas antiguos? Las religiones hicieron algo; los sistemas, nada. Sus inventores tenían ideas, pero carecían de autoridad sobre las al-
los mistemas antiguos? Las religiones hicieron algo; los sistemas, nada.
al interior; les era totalmente extraña la admirable disciplina que evocaba Paul Valéry en elogio del catolicismo. No se les puede reprochar que no tuvieran un Hombre-Dios ni gracia ni sacramentos eficaces, esas fuentes de eficacia para impulsar la acción de las almas sobre sí mismas. Pero, al menos ¿por qué no una psicología armada de experiencia, de métodos y de cierta organización?

EL MÉTODO CATÓLICO

Sólo en la Iglesia se da en estado integral la experiencia del hombre en el terreno moral. En el coloquio con De Sacy muestra Pascal cómo este hecho lo cambió todo. Desde ese momento se equilibra la bajeza y la grandeza, el poder y la debilidad al reconocérselas por igual, y desde entonces la humildad y la confianza, dosificadas con no menos sabia precisión, ocupan el puesto de la desesperación más o menos dorada y de la presunción hipócritamente modesta que reinaron hasta entonces entre los pensadores.

El cristianismo encontró al hombre enfermo de sí mismo y se propuso curarlo. No estableció una Academia ni un Liceo ni un Pórtico para diletantes presumidos. Fundó una sociedad de pecadores, predicó una moral de pecadores, en que hay que hacer un esfuerzo constante de rehabilitación porque el hombre recae incesantemente. No se trata de un esfuerzo negativo. Sólo se elimina el pecado infundiendo la gracia; nadie se levanta sino para marchar y el acicate de una penitencia penetrada de amor impulsa al heroísmo. "Las prostitutas os tomarán la delantera en el reino de los cielos", dijo Jesús, el amigo de los pecadores despreciados y el despreciador de los doctos fariseos, el que vino a salvar "los restos del naufragio" (Mat., 21, 31; 18, 11).

Este espíritu positivo y misericordioso supo forjarse los instrumentos adecuados. No podemos describirlos aquí; pero si alguien los desconoce es porque quiere, pues la misma crítica no creyente les hace plena justicia. Nada de esto encontramos en los filósofos. ¿No es este un gran vacío cuando se pretende como ellos elaborar una ciencia *práctica*? Y para llenar ese vacío ¿puede uno contentarse con los consejos vagos o utópicos de Platón? El único que supo asociar una disciplina fuerte y eficaz a su grandeza doctrinal fue el Evangelio. El Evangelio socializado, convertido en Iglesia, sabrá ofrecer al mundo ese espectáculo y esa bendición.

Esta lección no se echará en saco roto. La recogerán varias sectas, Saint-Simon, Auguste Comte... Otros han soñado en ella y han levantado algunas maquetas de Iglesias filosóficas. Su fracaso sólo prueba que también aquí era indispensable el elemento transcendente. Pero aun así constituyen un homenaje y ostentan la marca de una influencia secular, que es de lo que tratamos.

VIII. LA VIDA SOCIAL

No ha faltado quien se atreva a negar al Evangelio todo carácter social, bajo pretexto de que por aspirar a lo eterno abandona lo temporal y por preocuparse del cumplimiento del deber olvida el derecho. Ya sabemos la contestación a la primera crítica por lo que se refiere

a los individuos; por lo que respecta a lo social, tampoco tiene ningún valor, pues también en esto la finalidad humana orientada al más allá rectifica, consolida y sanea cuanto pertenece a la duración efímera. El segundo reproche recoge esa falsa interpretación del Evangelio según la cual, al predicar Jesús la fraternidad, el perdón de las injurias, la misma cesión de su derecho en pro de la paz y de la concordia fraterna habría intentado establecer una especie de anarquía benévola, que no hay que negar favorecería muy poco al progreso social. Así lo entienden Tolstoi y otros soñadores que consideran el ejercicio de la justicia social como un abuso de la fuerza. Pero esto es entender las cosas del revés.

Jesús no se preocupó de organizar un movimiento social; no es cierto, como pretenden equivocadamente algunos teorizantes igualmente desorientados, que fuese propiamente un reformador social ni un profeta de los nuevos tiempos en el terreno político ni económico. Sus ideas son mucho más profundas. Pero precisamente porque desborda estas preocupaciones, por eso precisamente las abarca, así como decimos que la eternidad abarca y envuelve el tiempo. Así se comprobará por sus efectos cada vez que se ponga en práctica el Evangelio real, que es esencialmente reino de Dios, es decir, precedencia indiscutible de los valores soberanos: justicia, amor, bondad, misericordia, sacrificio en favor del bien y renuncia a todo egoísmo. En cuanto se pusiese en práctica este programa se acababa la cuestión social, y quedarían resueltos automáticamente los problemas de organización, reparto, producción y distribución, relaciones ascendentes o descendentes, intercambios y amistad a nivel.

¿Es que hacía falta que el Evangelio redactase un catálogo de reivindicaciones para poner el fundamento del derecho? Esa sería una concepción bastante superficial. La mejor garantía del derecho de cada uno es que todos cumplamos nuestro deber. Asegurar el deber es garantizar el derecho; aquél incluye a éste, aunque éste es más acuciante que aquél. Importa más asegurar nuestra consagración al deber, de donde fluirá lo demás que reclamar derechos, que es una cosa a la que nos sentimos naturalmente más impulsados y que por sí sola no haría más que empeorar las situaciones ya tirantes. Aquí no hay código social ni política ni economía, pero hay una base no sólo de vida individual, sino colectiva. Con esto no se erige ningún sistema ni se

proclama ninguna constitución, pero se promulgan normas y se prohíben abusos de los que podrán aprovecharse todos los sistemas y todas las constituciones.

LO ESPIRITUAL Y LO TEMPORAL

Dije antes que la distinción entre lo espiritual y lo temporal, tan vigorosamente inculcada en el Evangelio, es el principio de liberación del hombre con relación a los elementos de este mundo; pero también es el principio de liberación de la persona con relación al César, incluyendo en este término todas las fuerzas colectivas llamadas totalitarias, como tiranos, Estados autocráticos, razas, castas, clases, partidos y demás instrumentos parecidos de poder. El cristianismo representa el polo opuesto de esa tendencia siempre renaciente a mirar a la persona desde fuera, como si fuera una cosa y a anegarla en un universo en el que ya no es más que un átomo o en unos grupos en los que se transforma en un instrumento casi anónimo. El tipo de esta tendencia en filosofía general es el hegelianismo; en sociología son otras tantas manifestaciones de esa tendencia las diversas formas de fascismo y marxismo. Frente a todos ellos la doctrina que proclama al individuo inmortal, imagen de Dios, en marcha hacia su Padre celestial a través de las organizaciones de este mundo, tiene base para operar una revisión de valores que producirá consecuencias incalculables.

LA PRIMACÍA DEL INDIVIDUO

La sociedad está al servicio del individuo. La antigüedad apenas tuvo en cuenta este axioma. El mejor rasgo de su sistema consistía en considerar al Estado como un valor "divino", como en efecto lo es. Pero cuando a vueltas de ese principio, se subordinaba al Estado no sólo la individualidad del hombre mortal, con su actividad y su vida temporales, sino además su persona moral, el pensador antiguo invertía el orden de los valores. Porque lo "divino" tiene sus grados, y en esto tiene la preeminencia la persona moral. Hoy día en que el Estado ya no es *divino*, pero en cambio pretende erigirse en Dios, es de temer todavía más la opresión de la persona.

Esta opresión subsistió teóricamente bajo el mismo cristianismo: era una supervivencia de los antiguos sistemas político-religiosos incrustados en las costumbres; pero los principios cristianos son claramente opuestos. Todo régimen *totalitario*, en el pleno sentido de la palabra y cualquiera que sea su inspiración, no es más que la organización del caos espiritual en nombre de un principio parcial que no es expresión del hombre y que por lo mismo ofende al cristiano en el hombre. En el fondo, esa absorción de la persona por las fuerzas colectivas de origen temporal y material supone que se identifica el espíritu con la materia. Eso supuesto ¡qué lejos nos encontramos de un Evangelio totalmente espiritual, que considera la materia como una sirvienta y el tiempo una duración de orden inferior, como los astros variables que lo miden!

Los mártires interpusieron un río de sangre entre la religión y la política *totalitaria*, marcando así su separación. La línea divisoria está bien trazada y es irrevocable. Hay en nosotros algo que está por debajo de la sociedad y que se debe a ella como la parte al todo. Y hay algo en nosotros que está por encima de la sociedad y ante lo cual debe ceder ésta, porque se juega en ello el fin del hombre; y una sociedad que no tradujese y sirviese al hombre estaría pervertida.

EL DERECHO DE LAS COLECTIVIDADES NATURALES

Lo que decimos de los individuos debe aplicarse a los grupos naturales, sobre todo a la familia, que es como un Estado con relación al individuo, pero como un individuo con relación al Estado. En el libro II de su *Política* dice Aristóteles que Sócrates destruyó la nación por imponerle una unificación exagerada. Lo mismo hizo Platón en su *República* al minar los cimientos de la familia, no comprendiendo que la solidez de los grupos naturales, igual que la salud de los órganos del cuerpo, es la condición básica de la armonía del conjunto. El cristianismo es el sostén de la familia y de los grupos integrantes del Estado, siempre que estén debidamente constituidos, es decir, escalonados jerárquicamente, de forma que las unidades intermedias aseguren la unidad del todo y ésta la autonomía inicial del individuo, que constituye también su último fin.

LA LIBERTAD CRISTIANA

La libertad personal tal como la entiende el Evangelio es completamente distinta de la libertad civil, política y económica; está muy por encima de ellas y apunta ante todo a liberar al hombre interior de la esclavitud moral en que le sume cada recaída en el mal. Pero, aunque no figura entre las libertades cívicas, las fomenta; se desarrollan en el mismo clima; todas las constituciones que las conceden se inspiran en el *Sermón de la Montaña* y ningún historiador se atreverá a negar que los *Derechos del hombre* proceden de él en su contenido de liberación.

LA IGUALDAD CRISTIANA

Lo mismo ocurre con la igualdad. El Evangelio la proclamó en su propia esfera, en moral pura; y como la sociología rectamente orientada no es más que una moral ampliada, indirectamente afectó a la igualdad ante la ley, que debe ser a sus ojos una ley de hermanos. Así quedaba excluida automáticamente la esclavitud, que es una alienación de la persona espiritual; pero también desdecía totalmente de su espíritu la misma esclavitud económica, esa alienación de por vida de toda la actividad de un hijo de Dios. Si se la pudo tolerar por ser indiferente a los fines esenciales, se ve que ya la *Epístola a Filemón* la condenaba en su raíz y que estaba destinada a desaparecer poco a poco y a hacerse ilegítima y aun inicua a medida que se produjesen ciertas condiciones sociales que permitiesen su supresión.

Por no haber captado el punto exacto de la cuestión se ha discutido mucho sobre si el cristianismo suprimió o no suprimió la esclavitud: mientras unos exigen al Evangelio lo que no es de su competencia, otros, después de aceptar la discusión en el mismo terreno del adversario, no temen apelar contra él al testimonio de la historia.

El Evangelio suprimió autoritativamente la esclavitud espiritual, al proclamar: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres". La esclavitud económica no la tocó, porque el Evangelio se mueve en un plano más alto; por eso, todavía en el siglo XIII, un espíritu tan penetrante y religioso como Tomás de Aquino, habla tranquila-

mente y sin la menor señal de indignación de esa institución social. Pero sabe muy bien que no es ese el ideal de la vida humana. En esto se guardaría de seguir a su guía habitual en filosofía general, a Aristóteles, cuyo sistema en este punto resulta francamente odioso.

Para Aristóteles los esclavos lo son por ley de naturaleza; son en cierto modo como intermediarios entre los animales y los hombres auténticamente tales. En eso se le parecen los bárbaros y así sacrifica de un plumazo a una parte inmensa del género humano, condenándola a un mandarinato helénico de una estrechez escandalosa. Cítese un solo pensador cristiano que profese una doctrina similar o sencillamente afín: no se lo encontrará; está en contradicción demasiado flagrante con la fraternidad humana en Cristo y en Dios. Sólo existe una naturaleza humana, salida de Dios, asumida por su Verbo y animada por su Espíritu en la Iglesia y en cada conciencia: por poco que se penetre una sociedad de esta doctrina, terminará por imponerse bien pronto la libertad de la actividad a remolque de la libertad del alma.

LA VIRTUD SOCIAL

También interviene como fautor de esta liberación otro aspecto de la predicación y de la acción evangélica: me refiero a la denuncia y a la guerra declarada contra los enemigos sociales más perniciosos, que son los vicios. El cristianismo emprendió una lucha tanto ideológica como práctica contra las concupiscencias, que arruinan al hombre y minan los fundamentos de sus instituciones colectivas. El catolicismo remó contra viento y marea, en algunos puntos absolutamente solo —como en la indisolubilidad del matrimonio y en las leyes de la vida íntima matrimonial y de la adolescencia de ambos sexos—, mostrándose amigo del género humano contra el libertinaje humano, salvando al niño, al joven, a la joven y a la esposa contra la autocracia de la carne y esforzándose por salvar con ellos al mundo.

Esto provocó contra la Iglesia las protestas más aceradas de fuera e incluso de dentro y con frecuencia la cobardía triunfó de su rigorismo tan necesario. Pero la doctrina se mantuvo siempre intacta, e intacta se conservará; y las filosofías morales se verán forzadas a inspirarse en ella siempre que quieran ocuparse seriamente del hombre.

¿Quién no sabe hasta dónde puede llevar una pasión incontrolada y la pendiente inexorable que conduce de la esclavitud de los sentidos a la esclavitud social y de ambas a la de las fuerzas cósmicas?

Hablando en términos generales debemos decir que la predicación moral y el esfuerzo ético del Evangelio representa la salvación de las sociedades tanto como de las almas individuales. El hombre es naturalmente social; pero también puede ser antisocial por sus vicios, sus concupiscencias instintivas y por la irritabilidad caprichosa de sus deseos. Se hace creer al individualismo anárquico, al capitalismo liberal, al egoísmo "burgués" que al servir a sus propios intereses sirven al interés común. Así sería si empezaran por cumplirse previamente todos los deberes humanos. Pero no se sirve al interés general olvidando la justicia y el amor para no pensar más que en el cuidado de su persona; eso no es más que sembrar a boleo semillas de discordias, de desórdenes y de decadencia.

LA AUTORIDAD Y LA LEY

Después del objeto social, que es el desenvolvimiento del hombre, nos corresponde considerar la regla social, que es la autoridad y la ley. La ley es a la sociedad lo que la razón individual es a la persona. La ley es también un "dictamen de la razón", procedente de la autoridad con vistas al bien general del grupo. Ésta es al menos la doctrina correcta y no es fácil imaginar lo mucho que ha contribuido el Evangelio a aclarar e inculcar esa idea.

Todo poder procede de Dios, supuesto que Él es el creador de las sociedades como de los individuos, en cuanto que la necesidad de su funcionamiento radica primordialmente en su pensamiento y en su voluntad. En este campo la razón humana llega con retraso para pretender el título de fundadora; lo único que hace es aplicar y concretar; y siempre necesita un punto de referencia superior. Puede decirse con todo derecho que la racionalidad en materia social sólo constituye un punto de vista parcial extraído por abstracción de un sentimiento religioso. Esto quiere decir que el Cristianismo, religión perfecta, es el substrato por excelencia de la verdadera autoridad social; él es el inspirador del derecho, el sostén y el garante supremo de la ley. Así vemos lo mucho que hizo el desarrollo del derecho canónico hasta el

Renacimiento y posteriormente para inspirar la elaboración de las doctrinas políticas y el establecimiento de los códigos.

Supuesto el principio de que la sociedad está al servicio del individuo inmortal fluye inmediatamente la doctrina de la autoridad como servicio público. Mientras la ley eterna presida el derecho humano y la ley natural el derecho positivo, el derecho aplicado no será el "entreacto de la fuerza", como alguien ha dicho con demasiada verosimilitud [23].

LOS LÍMITES DEL PODER

Se señalarán los límites del poder tanto como su legitimidad y sus prerrogativas. Deberá respetar tanto la conciencia individual como la de los grupos naturales o de origen natural, a cada una en su propio terreno, sobre todo la familia, que es el individuo completo y en la que radican fundamentalmente todos los recursos, derechos y deberes de la humanidad.

DERECHO DE REBELIÓN

El derecho a declarar la caída de un poder abusivo, a alzarse contra él en determinadas circunstancias —muy delicadas por cierto de precisar y muy raras— es un derecho que admiten generalmente los pensadores cristianos y que no sólo no se opone al origen divino del poder, sino que fluye de él. Dios quiere la autoridad porque quiere la sociedad; por tanto un poder destructor no tiene derecho a su investidura. Entonces el "derecho divino" no sería más que el derecho a ofender a Dios en su obra y a contravenir a su voluntad.

LOS DERECHOS POLÍTICOS

¿Se habrá adquirido igualmente el derecho básico del ciudadano con respecto a la constitución del poder? Evitemos aquí exageracio-

---

23 Paul Valéry, *Regards sur le temps présent.*

nes; el Evangelio en sí mismo no es ni democrático ni autocrático; pero tiende un plano inclinado determinado por su carácter personalista, en el sentido definido anteriormente, y por su profundo carácter moral. Todos los hombres son moralmente iguales; en ellos predomina el elemento moral sobre el intelectual y mucho más sobre el económico y el práctico. Esto tiene su repercusión en materia de gobierno y de acceso al poder.

Los teóricos políticos griegos, sobre todo Platón, quisieran ver el gobierno político en manos de los filósofos. Aristóteles prefiere al hombre prudente, en lo cual se acerca más a nuestra mentalidad. Pero también él considera la aristocracia como el sistema de gobierno ideal. El cristianismo, al acentuar la moralidad, favorece al mismo tiempo el gobierno de los mejores y la participación de todos los elementos sanos, no encastillados en una sola clase social. En esto, como notó Lachelier, Kant y Rousseau son sus discípulos. A pesar de sus errores, estos pensadores buscan el reino de la razón y de la buena voluntad impersonal, depurada de egoísmos, es decir, en el fondo, el reino de Dios. Bajo este aspecto, como observa el mismo Lachelier, la democracia coincide con la teocracia en el sentido etimológico de esta palabra [24].

LA AMISTAD SOCIAL

Ese lazo social que los griegos llamaron amistad y que nosotros calificamos pomposamente de civismo o idealmente de *fraternidad* ¿puede invocar algún otro fundamento doctrinal fuera de la aceptación implícita o explícita de la paternidad creadora? Que sepamos, los *hermanos* implican necesariamente la descendencia de unos mismos padres y los *amigos* la convivencia en el seno de un grupo ya socializado, es decir, unidos por una serie de circunstancias y por la naturaleza de las cosas, que implica un Primer Principio. Todos estos vínculos los refuerza la fe cristiana con su doctrina sobre la adopción filial, la gracia común, la unidad en Cristo o, como se dice con una palabra admirable, la *comunión de los santos*. ¿No es éste un lazo más fuerte que todos los vínculos, un elemento de cohesión mucho

---

24 Jules Lachelier, *OEuvres*, t. II, pág. 146.

más potente que la pura comunidad territorial, de raza, de intereses, de tradiciones o de costumbres?

El respeto práctico a la paternidad de Dios forzosamente ha de inspirar el respeto a la humanidad del prójimo, lo mismo que a la propia, las consideraciones recíprocas y las relaciones de justicia y amor. La fraternidad sobrenatural que fundó a la Iglesia agrupándola en torno a Cristo, "el primogénito entre muchos hermanos" (Rom., 8, 29), representa el modelo y el sostén de toda verdadera sociedad. Si Cristo es el hermano espiritual de los hombres es por ser el Hijo de Dios. Su filiación divina es como el alma de su fraternidad humana y universal. Así por ser nosotros también hijos de Dios somos hermanos en Él y esa filiación divina es el alma de nuestra fraternidad; fuera de ella la humanidad no es más que un cuerpo sin alma y sin vinculación, porque es una familia sin padre. En este sentido toda ruptura con Dios constituye un rompimiento de la unidad humana y de la sociabilidad. Es el crimen de Babel, consecuencia del crimen individual de Adán y de sus imitadores.

Hoy día se organizan en todas partes encuestas y coloquios con el objeto de procurar a cada uno el máximum de beneficios con el mínimum de gastos, sin preocuparse del bien común fraternal. Es una claudicación miserable, o acaso un mal menor que cada uno deplora en su corazón sin dejar por eso de buscar sus intereses. Pero esos beneficios no serán muy halagüeños; de esas conversaciones no puede salir gran cosa, si no es tal vez un sistema de fuerza que aplicado en nombre de una mayoría verdadera o pretendida no beneficia en definitiva a nadie.

Ésta es la condenación de ese pretendido liberalismo social, tan atento al interés privado como indiferente al interés público, confiando ingenua o hipócritamente que éste brote de aquél, como si pudiese emanar el orden del caos espontáneamente y como si, negándose a considerar al hombre en relación con las cosas, pudiese éste salir felizmente del conflicto de las cosas, del choque de las realidades materiales en el que se jugaba en realidad su propia persona.

En el polo opuesto hay otros que quieren confiar al Estado la tutela de los intereses de todos; pero o el Estado lo acapara todo en beneficio de las clientelas de las que depende abusivamente, o bien afloja las riendas y entonces la autonomía de las personas y de los

grupos no es más que una máscara para ocultar la esclavitud colectiva ejercida por el dominio de los más fuertes. Entonces surgen reacciones contra esa hipocresía y de rechazo contra la libertad verdadera que se vio conculcada y que se sigue conculcando. Esta es la historia de todos los fascismos. A vista de estas desviaciones, es fuerza confesar que la doctrina cristiana tiene su peso y puede inspirar cierta esperanza.

LA SOCIEDAD INTEGRAL

Terminemos refiriéndonos a ese ideal de la sociabilidad que ronda desde hace tiempo los corazones de los hombres, que entrevió el profetismo y que el cristianismo puso de relieve y se propuso realizar en el terreno espiritual, pero que en el terreno temporal no pasa de ser una vaga aspiración: me refiero a la unificación del género humano bajo un régimen que habrá de determinar el juego mismo de la historia.

Ya en la antigüedad no faltó algún que otro pensador que soñara con esa unidad; de hecho, cuando los ciudadanos abandonan la ciudad se dejan en ella el corazón. Los judíos, a pesar de los anuncios proféticos, no creen en la universalidad sino a base de que los demás pueblos se incorporen al pueblo escogido mediante la marca de la circuncisión. Y así se hace hasta que la promulgación de un reino espiritual sin fronteras abre el camino a cierto movimiento de condescendencia y a la supresión relativa de las barreras humanas, sin perjuicio de las diferencias providenciales y de las jerarquías de valores que constituyen la condición de nuestra misma unidad.

Fue mucha audacia en el Predicador atreverse a presentar al Samaritano, al falso hermano, peor que un extranjero, como tipo del prójimo a quien debemos amar y que a su vez puede ser caritativo. "¿Quién es mi prójimo?...", pregunta un astuto doctor. Respuesta: "Un hombre...". Ese es el prójimo del cristiano. No es el conciudadano, el hermano más o menos cercano de un régimen patriarcal o el miembro adoptado de una confederación: es el hombre. ¿No tendrá esto infinitas resonancias en el orden moral, político, jurídico, en estrecha dependencia mutua, de forma que la concepción de uno implique inevitablemente la esperanza del otro?

EL CIUDADANO DEL MUNDO

El ciudadano del mundo se concibió al mismo tiempo que el cristiano; sólo falta ayudarle a nacer. Una operación laboriosa, ciertamente, pero que una vez realizada —si es que llega a realizarse un día— no podrá renegar de su origen. Hay muchas organizaciones internacionales, pero apenas si las hay humanas en el pleno sentido de la palabra. Hay internacionalismos que representan una clase, un medio científico, un círculo artístico, unos contactos técnicos, etc.; pero todo esto es parcial y no basta para fundar la unidad del hombre. Los que vinculan esa unidad a una razón abstracta oigan lo que les dice Bergson: No se os hubiese ocurrido la idea si no os la hubiese soplado al oído la religión. El hombre es naturalmente sociable, pero también es por naturaleza cerrado en sí mismo y en su grupo inmediato. Su ideal horizontal es una individualidad lo bastante amplia para satisfacer su propio yo con más plenitud y no una universalidad auténtica.

Esa idea de formar una unidad orgánica de la humanidad y el noble esfuerzo por prepararla le vino al hombre como una sugerencia secreta de la unidad en Dios manifestada en Cristo. "La unidad de la humanidad es la divino-humanidad", que dijo Berdiaeff[25]. El humanitarismo filosófico tal como lo entienden Auguste Comte y Herder deriva claramente de la noción cristiana del reino de Dios en la tierra. Sin esa semilla no hubiese brotado. Con la diferencia de que al convertirse en pura filosofía, esa noción se rebaja y se falsea como ocurre con todas las que se transplantan del vergel del cristianismo a la estufa laica del espíritu.

LAS REGRESIONES

La prueba concreta de esa impotencia de la filosofía es la reaparición hiriente de los nacionalismos y racismos más agresivos en pleno clima de universalización, esa vuelta a la naturaleza en lo que tiene

---

[25] Nicolas Berdiaeff, *Destin de l'homme dans le monde actuel,* pág. 70, Paris, Stock, 1934.

de menos espiritual, de más instintivo y egoísta en el fondo, pese a los inmensos sacrificios que impone. Aquí podría aplicarse la fórmula de Víctor Hugo a propósito del amor: "Es un egoísmo capaz de los mayores altruismos".

El nacionalismo abusivo en sus diversas formas es un retorno a los dioses patrios, como el egoísmo familiar, tan frecuente en los mismos ambientes, es un retorno a los dioses lares. El racismo reviste un carácter zoológico hostil a toda espiritualidad. Sólo el universalismo cristiano es a la vez espiritualismo y monoteísmo, tanto más operante cuanto que está vinculado a la idea de la Encarnación, en la que se hizo algo vivo y concreto, como nunca pudiera hacerlo una pura filosofía del Verbo. El universalismo eficaz supone un sobrenaturalismo revelado e inmanente a la misma naturaleza y eso es la Encarnación, sobre todo la Encarnación continuada históricamente y socializada, que es la Iglesia. La humanidad existe en Cristo y en la Iglesia: sólo falta irla a descubrir donde está. Más valdría ese acto de reconocimiento que la elaboración de sistemas abstractos, incapaces por sí mismos de absorber los pluralismos instintivos, y de superar esa división de grupos antagónicos cuyo odio parecen exacerbar los mismos contactos materiales a que obligan los adelantos recientes.

UNIVERSALISMO E INTERNACIONALISMO

Téngase muy en cuenta, además, que el universalismo católico dista mucho de lo que se llama corrientemente internacionalismo. Sólo se los podría confundir cometiendo la grave falta de olvidar sus ideas sobre la persona, ramificada en la familia, en los grupos intermedios y en el Estado. Las personas morales tienen sus derechos igual que las personas físicas; también ellas constituyen un caso providencial, una voluntad creadora determinada y, como diría Platón, un hecho divino. El internacionalismo que las combata no tiende a acrecentar la humanidad sino a disolverla, a convertirla en polvo inconsistente, sin más unidad humana que la pura fachada. Porque nuestra verdadera unidad es orgánica; forja una vida común con gérmenes espirituales diferentes, presentando así un carácter concreto en contraste con las abstracciones internacionalistas. La civilización material puede igualarse muy

bien por todas partes, pero no así la cultura humana, porque el alma de las razas es distinta, lo mismo que el alma nacional forjada por la historia y como las almas individuales en el seno de un mismo pueblo.

POSTURA PRECISA DE LA IGLESIA

Poca gente se da claramente cuenta de estas cosas. Así vemos que lo mismo se acusa a la Iglesia de favorecer la anarquía que de fomentar los nacionalismos, que de inducir a una unidad internacional contraria a la patria. Pero todo esto representa para ella el mismo caos en el que peligra por igual el orden humano, aunque en diversa forma. El deshumanizarnos encerrándonos en nosotros mismos, como hace el egoísmo individualista, o disolvernos en el grupo, como pretende el nacionalismo extremoso y abusivo, o convidándonos a perdernos en el seno de un universo anónimo y frío: todo se reduce a lo mismo en último término. Todos estos vicios opuestos convergen en el empobrecimiento y desintegración de la personalidad. Situado entre dos extremos podría parecer que el nacionalismo ocupa el justo medio razonable; pero es un falso medio, porque ofende al hombre tanto como a su contrario. El pensamiento cristiano sortea todos los escollos, porque concibe al hombre tal como Dios lo hizo y tal como lo presenta a la doble acción del poder temporal y eclesiástico. Siempre la síntesis, la visión exhaustiva, que resuelve las contradicciones y consigue la unidad sin mengua de la variedad.

Hablando del proyecto de paz perpetua del cura de Saint-Pierre, decía J.-J. Rousseau: "Si no se pone en práctica este proyecto no es porque sea quimérico, sino porque los hombres son tan insensatos que el que quiera ser prudente entre ellos ha de parecer loco". Esta locura es lo que llamamos utopía; pero esa utopía se debe a nuestros vicios; hace falta un gran poder moral, como el de la Iglesia, para considerar de su competencia proponer ese ideal igual que propone la virtud y la Redención, sabiendo que su Maestro tiene recursos, con tal que nosotros cooperemos, para convertir mañana en verdad lo que ayer parecía pura ilusión quimérica.

Puede decirse que aún no ha comenzado la civilización tal como la entiende la Iglesia, ya que aún no se ha forjado la unidad humana y

supuesto que la civilización es la obra específica del hombre. Pero ya existe en embrión. Es la semilla sembrada desde arriba como una luz y como un impulso espiritual. La historia de la humanidad comenzó verdaderamente en el momento en que se proclamó y se socializó en la Iglesia la unidad de los hombres en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en vez de las historias de clanes, pueblos y razas vinculados accidentalmente y sin una base profunda de parentesco. De entonces data la unidad de la civilización. No queda sino hacer extensiva esa unidad propia de lo sobrenatural al orden moral humano, al orden jurídico y al orden político que aún la desconocen. Esta será la obra del porvenir, empalmando con el pasado que proporcionó el punto de partida, o mejor, con lo eterno.

EL FIN ÚLTIMO DE LAS SOCIEDADES

Falta por averiguar el punto omega al que debe dirigirse esta humanidad unificada, la meta a donde debe orientar sus esfuerzos. Aquí surge de nuevo ante nuestra vista lo que dije antes sobre el destino del universo, del que forma parte nuestra humanidad. El fin último del individuo humano no está aquí abajo. El fin último del matrimonio no es la procreación —actividad relativa de la especie mortal—, sino la creación de seres inmortales con la ayuda de Dios. Así el fin último de la sociedad no es una humanidad encadenada a este mundo fluctuante, cuya desaparición prevé la ciencia igual que imagina su nacimiento. Lo que da su verdadero sentido a la civilización es la idea de lo eterno. Sin eso sólo queda la carrera hacia la muerte. Sin eso, en el transcurso de la misma duración temporal no queda sino un vacío vestido de progreso, cuando se olvidan los valores eternos a cuenta de ensalzar los valores perecederos, lo mismo en el hombre que en su medio.

Por una incomprensión trágica, al querer campar y prosperar fuera de sus cauces, el hombre se convierte en esclavo de las fuerzas que maneja: sustancias, máquinas, Estado, clase, raza..., y la misma humanidad, emparedada dentro de sí y entregada a sus contradicciones, se convierte en fuente de opresión para sus miembros. El individuo moral se abre a Dios; la humanidad colectiva y las fuerzas de la materia a la nada. Confinar al hombre a este mundo y no darle más

ideales ni aspiraciones que las de aquí abajo es entregarle a las concupiscencias engañosas y destructoras. Engañosas y decepcionantes, porque en realidad lo temporal no basta a satisfacerle; y destructoras por razón de la competencia y del reparto; porque lo temporal se reparte y divide, mientras que lo eterno se comunica y multiplica.

Entiéndase que al hablar así no nos referimos únicamente a esa otra vida que se llama eterna, sino a una vida con aspiraciones y objetivos eternos, una vida que no coincide necesariamente con aquélla, aunque la exige y la inicia. Pues bien, el cristianismo es el que ha propuesto a la sociedad ese fin elevado, al marcárselo al individuo inmortal en quien revierte la actividad y la vida social. Así impulsa la civilización en el sentido de la verdadera humanidad, de la perfecta sociabilidad, en su esfuerzo por realizar el superhombre.

La idea de progreso no es más que una variante de la idea de Providencia y de revelación sucesiva, algo así como una reproducción perpetua del Antiguo y del Nuevo Testamento. Así lo intuyó Chateaubriand cuando escribió a Mme. de Staël: "Donde usted ve progreso, yo veo a Cristo". No se quiere con esto negar el progreso humano, sino señalar únicamente sus condiciones, que se resumen en el desarrollo de los valores espirituales, cuyo modelo y punto de partida es el Evangelio y cuya floración en este mundo sólo puede procurarla el Espíritu de Cristo, igual que nos garantiza el reino en el más allá.

CAPÍTULO III

LA RECUPERACIÓN DEL PASADO

I. EFECTO RETROACTIVO DEL FERMENTO CRISTIANO

El lector que nos haya seguido hasta aquí sabe ya que no puede encasillarse el mensaje cristiano en ningún cuadro sinóptico ideológico ni en ningún sistema práctico tomado de las disciplinas humanas. Es una vida original, de procedencia transcendental; un hecho humano-divino. Pero esta última expresión hace pensar que tiene tentáculos universales y que su origen divino, que obliga a pensar en dimensiones de eternidad, lo destina a desempeñar frente al universo y al hombre un papel de evocación del pasado tanto como de pronóstico del futuro. Es una antorcha que ilumina en todas direcciones; un fermento capaz de levantar toda la masa, lo mismo la del pasado que la del porvenir.

Al penetrar en el mundo un valor de verdad del calibre del Evangelio, forzosamente ha de revisarse y volverse a sopesar toda la historia de la verdad. El pasado tenía sus fulgores; el sol presente les presta un valor nuevo y más fácil de reconocer; ese aumento de luminosidad cederá en honor de ambas, y con ello podrán vencerse mejor las oscuridades restantes.

FACULTAD DE ASIMILACIÓN

Muchos críticos han observado el extraordinario poder de asimilación de que siempre dio prueba el pensamiento cristiano. Germen po-

tente, seguro de su especie, este pensamiento puede fabricar con todos los jugos espirituales una savia única y proliferar en ramas y frutos. Él atrae a su campo magnético todo cuanto puede convivir y es verdadero; dispone de ello, con lo que se capacita para disponer mejor de sí mismo; él, que en el fondo se basta a sí mismo, hace alarde de no poder prescindir de nada. Así le pasa lo que a las catedrales que siempre son perfectas, aunque nunca se acaban.

Pero al principio de su expansión, cuando se estaba experimentando a sí mismo como hecho nuevo, fuera de serie y eterno, fue cuando hubo de referirse especialmente a sus preparaciones y anticipaciones, a sus herencias extrañas, si cabe decirlo así, sabiendo que no son extrañas más que en apariencia, pues nada hay extraño a la eternidad.

LA ETERNIDAD EN EL TIEMPO

El cristianismo es la eternidad en el tiempo. Es, pues, heredero de la antigua sabiduría y profeta de la nueva. Lo antiguo y lo nuevo confluyen en él, operando su fusión e integrándose en la unidad, y su alma puede encerrarlos en sus cofres como un tesoro único.

Cristo es "ayer, hoy y en todos los siglos" (Hebr., 13, 8). Es secular en todas las direcciones de la duración. La historia del mundo es, pues, su historia personal; Él une en su eternidad inmanente dos horizontes temporales, uno que le precede como la aurora y otro que le sobrevive como el crepúsculo. Todo depende de su juicio; todo está sujeto a su acción, porque todo pende de Dios y está vinculado a Él. Su supremacía soberana se ejerce y se impondrá un día lo mismo en filosofía que en todo lo demás.

SENTIDO NUEVO DEL PASADO

Paul Claudel hizo esta experiencia después de su conversión: Releyó los poetas latinos y griegos a la luz de sus nuevos pensamientos y tuvo la impresión de que los leía por primera vez. "Cristo presente en su alma, dice Jacques Madaule, le comunicaba la comprensión de esas obras escritas por hombres que no pudieron conocerle." Generalizando el caso, veríamos realizada la idea de San Ireneo cuando ha-

blaba de una "recapitulación" del pasado, aplicándola al mismo Dios. Si Dios recapitula en Cristo todo cuanto hizo, como en una edición revisada de la historia humana, bien puede sentirse invitado el pensador cristiano a recapitular por su cuenta todos los destellos de verdad y justicia que Dios inspiró a los pensadores de todos los tiempos, una vez admitido el principio que acabamos de aclarar de que todos los tiempos son cristianos.

II. EL JUDAÍSMO

El judaísmo es el pasado más inmediatamente asimilable a la nueva fe, ya que sólo se distingue de ella por el desarrollo. El cristianismo se encuentra en él como un adulto en su propia infancia. Esta es la comparación que aplica el mismo Pablo al Evangelio con respecto a la revelación antigua y a la visión eterna con respecto al Evangelio. La relación no es la misma en un caso que en otro; pero se verifica en el sentido de que en ambos casos se trata de una evolución dentro de la misma especie. El Evangelio es celestial por su origen y por su profunda naturaleza; el Antiguo Testamento es evangélico en su fondo profético, de intuiciones divinamente inspiradas y de esperanza.

Jesús declaró que no venía a abolir la ley, sino a cumplirla, es decir, a depurarla y a perfeccionarla (Mat., 5, 17). Lo que dijo de la práctica vale igualmente de la doctrina, pues aquélla no es más que la aplicación de ésta. Sus órganos transmisores fueron los videntes de Israel. Los profetas fueron como la conciencia del pueblo de Dios; no porque sólo traduzcan el medio humano en que viven sumergidos, como si sólo fueran su portavoz, sino porque constituyen el punto de contacto privilegiado entre el Dios de Israel y su pueblo, igual que Jesús será el punto de empalme entre Dios y la humanidad, aunque esta vez en unidad de persona.

En una palabra, la revelación cristiana se remonta hasta los orígenes de la raza y se canaliza en el pueblo *escogido*, llamado así por su misión espiritual, que se resume en dos palabras: el monoteísmo con sus consecuencias prácticas en el orden moral, y el mesianismo, que supone un embrión doctrinal y práctico en armonía con lo que se trata de preparar para la "plenitud de los tiempos" (Gál., 4, 4).

EL DIOS DE ISRAEL

El Dios de Israel está concebido muy defectuosamente, sin el menor encuadre conceptual metafísico; pero no tiene nada de que hayamos de renegar, aparte de ciertos antropomorfismos bastante burdos con que se lo presenta algunas veces. Ya su carácter de Creador lo hace superior al Dios de la antigüedad clásica, sin hablar de los dioses falsos. La afirmación de su Providencia universal, de su omnipotencia, de su justicia, de su santidad que tanto contrastan con los atributos y las costumbres de las divinidades paganas y con esa Necesidad abstracta de la que no supieron liberarse los mayores genios, constituyen ya una base sólida para una teodicea aceptable; por otra parte las consecuencias morales y sociales que se derivan de ellas, por muy deficientes que sean en muchos aspectos, sobre todo en la práctica (aunque ésta aquí no nos interesa), inician una corriente de civilización que podrán reconocer las filosofías ulteriores.

EL HUMANISMO PROFÉTICO

Ya entre los profetas alboreó cierto humanismo, basado en una concepción religiosa limitada pero profunda, a la vez que personal, íntima y de envergadura universal. Vibra en él el sentido de misterio; todavía no ha cristalizado la angustia metafísica en formas técnicas, ni siquiera elementales, pero existe en estado latente; en cambio, gracias al mesianismo, el dolor místico produce efectos de amplitud moral, humanitaria y hasta cósmica, de la que un día se beneficiará la filosofía.

LA REGRESIÓN RABÍNICA

Es muy cierto que el judaísmo contemporáneo de Jesús estaba en regresión en comparación con la filosofía difusa esparcida en el Antiguo Testamento, de la que se creía representante fiel. Descuidó el elemento sobrenatural y endureció los mismos aspectos naturales, encerrándose en un legalismo frío y seco, según se lo reprochó Jesús. Aun así y

aunque haya quien opine lo contrario, es superior a la filosofía antigua, no ciertamente en tecnicismo, pero sí en el fondo de espiritualidad que contiene.

DEPURACIÓN Y FIJACIÓN

Falta una cosa: y es que respecto a su contenido, como al de las doctrinas antiguas consignadas en las sagradas Escrituras, esa recuperación ha de hacerse a base de una depuración y de una fijación igualmente apremiantes. Por lo que se refiere a Dios, no parece que el Antiguo Testamento alcanzó la noción de espíritu puro, tan corriente en nuestros catecismos. No tiene nada de extraño cuando vemos que San Agustín, familiarizado con el pensamiento platónico, confiesa que durante mucho tiempo imaginaba a Dios como un cuerpo diluido, infinitamente sutil y dotado de una virtualidad espiritual infinita, pero de todas formas como un cuerpo. Igualmente, si exceptuamos algunos doctores, sobre todo alejandrinos, los judíos materializaban el alma, imaginándola como el "soplo de Dios", por fuerza de una tendencia invencible.

Dije que admitían la idea de la creación, pero sin elaborar y por lo mismo su concepción sobre la providencia era imperfecta. Los antiguos judíos estaban muy lejos del panteísmo y del emanatismo. No creían en eones ni en ninguna materia eterna e independiente, como los babilonios. Su Dios no es un simple demiurgo organizando el caos, porque el mismo caos es suyo. Pero los judíos no abordan el problema del ser en cuanto ser y su pertenencia y dependencia universal de Dios hasta sus más profundas fibras; carecen del sentimiento claro de esta metafísica y mucho más de su técnica.

Respecto al hombre en concreto, nunca se les pudo ocurrir la idea de atribuir a Dios creador el acto libre en su misma libertad, sobre todo el acto malo, aunque sólo fuera en lo que tiene de positivo ontológicamente. En esto los judíos eran molinistas extremosos, si vale el apelativo, más molinistas ciertamente que Molina. En cambio, fuera del grupo saduceo, supieron elevarse a la concepción de la vida eterna y a la retribución de ultratumba, aunque se advierten muchas fluctuaciones en las condiciones del más allá. El mesianismo auténtico, muy distinto de la concepción estrechamente nacionalista de los últimos

rabinos, servirá de trampolín a las aspiraciones infinitas del alma cristiana ganosa de la "visión beatífica". Bastará tomar al Mesías por lo que es: Hijo de Dios por naturaleza y por lo mismo hermano nuestro. Entonces parecerá natural oírle decir: "Voy a prepararos el sitio" (Juan, 14, 2) y: "donde yo estoy estarán también mis servidores".

El universalismo moral es consecuencia del mesianismo verdadero, aunque fluye también de la justa apreciación de las relaciones de Dios con el hombre, y se siente claramente en las palabras de Simeón en el templo: "Mis ojos vieron tu salvación, que preparaste a vista de todos los pueblos, como una luz para iluminar a las naciones y glorificar a tu pueblo Israel" (Luc., 2, 30-32). La gloria recae en Israel, su patria de origen; pero la salvación y la luz están destinadas para todos los pueblos.

El judaísmo alejandrino es muy peculiar en ciertos aspectos, debido a que había asimilado ya parte del espíritu helénico; pero aun así de ordinario conservó su fondo judío bajo formas prestadas. El libro de la *Sabiduría*, que surgió de este medio, reproduce la misma doctrina esencial que los libros similares de ambiente palestino. En una palabra, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se advierte una continuidad interna y vital que explica y justifica este juicio de Alfred Fouillée: "Podemos sacar de los libros sagrados del judaísmo las grandes doctrinas filosóficas que debían formar más tarde los elementos de la filosofía cristiana y moderna" [1].

III. LA FILOSOFÍA HELÉNICA

Prescindiré de los filósofos del Extremo Oriente: hindées, chinos, etcétera. Apenas fueron conocidos en los primeros tiempos de nuestra era y no pudieron influir sensiblemente en nuestras filosofías. Sin embargo, existía cierta afinidad entre el hinduismo y los más profundos pensamientos cristianos. Aparecen en él muchos impulsos peligrosos y sobre todo ciertas lagunas; pero se descubre también en él un sentido del misterio y de lo transcendente que se transmitió al Seudo-Dionisio, al Maestro Eckart y a Ruysbroek.

---

1 Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, pág. 25, Delagrave, 1887.

EL ESTADO DE LOS HECHOS

Por lo que se refiere al helenismo, que tanto influyó en el desarrollo de la filosofía occidental, puede decirse que en el momento en que apareció el cristianismo se había clausurado la era clásica en sus mejores y más elevadas producciones. Si exceptuamos a los judíos y a un escaso número de paganos, los dioses habían suplantado a Dios definitivamente; la superstición dominaba en todas partes. Las grandes doctrinas no habían muerto, pero su influencia era escasa y habían caído en tal desprestigio ante la mentalidad dominante, que amenazaba dificultar por mucho tiempo el feliz aprovechamiento de sus riquezas.

LAS PRIMERAS ACTITUDES CRISTIANAS

Con todo, a partir del siglo II, el pensamiento griego empezó a influenciar sensiblemente la especulación cristiana. Había en la literatura griega recursos incomparables y profundas analogías con las nuevas ideas, al lado de divergencias y aun de diferencias irreductibles. Los errores esenciales concernían a la esencia de Dios, a la creación, a la Providencia, a la causa del mal, a la naturaleza del alma, al último fin del hombre y en parte a las virtudes y vicios. Y mirando la cosa desde un punto de vista puramente racional ¿no era una mentalidad radicalmente contraria al principio de la fe, como gustaban de proclamar sus afiliados de última hora y con frecuencia bien poco fieles? En todo caso no podían dejar de ver en ella una ayuda eventual y de echar una mirada de envidia a sus tesoros.

De aquí proviene el carácter ambiguo de los Padres frente a la filosofía helénica: es enemiga y aliada; es un compañero de ruta sospechoso, a quien se le pregunta el camino, pero desconfiando de su información. Se hicieron tanteos de asimilación en ciertos puntos; en otros parece imponerse como única política prudente una defensa vigorosa y la Iglesia no deja de organizarla. Esta inevitable ambigüedad dividió a los Padres entre sí y a cada uno en su interior. Algunos habitualmente y todos a intervalos temían desviarse al internarse en estos caminos extraños. Al probar sin reservas ni cortapisas que Platón

era cristiano se corría el riesgo de hacerse pagano, como dijo el Abad de Clairvaux hablando de Abelardo. Este miedo es sumamente impresionante en San Agustín. De pronto platoniza, luego reflexiona y se retracta o deja en suspenso toda su interpretación para atenerse a la fe.

Para colmo, en los primeros tiempos viene a perturbar esa recuperación del pensamiento helénico una doble corriente de críticas contrarias, de fuego entrecruzado, entre los cristianos y los filósofos. Los primeros se inclinan a creer que las semejanzas entre los Evangelios y los filósofos antiguos se explican por puro plagio: los filósofos conocieron las Escrituras y además heredaron la tradición primitiva. Estas ideas volverán a brotar en tiempos del tradicionalismo moderno. Y al revés, los adversarios acusan a los cristianos de plagiar a los griegos y de que lo único que hacen es infestarlos con supersticiones nuevas, una acusación tan injusta como la contraria, aunque no sin ciertos visos de razón.

Por encima de estas discusiones, la idea más sencilla era la de una convergencia y un encuentro en la verdad; y esa será la idea que se irá imponiendo cada vez más a la práctica intelectual, a despecho de las protestas contrarias. Por otra parte, la convicción de que los filósofos eran unos plagiarios tuvo por resultado inevitable el entrar a saco en sus escritos. No se hacía sino recuperar su herencia. Se recordaba la historia de los "despojos de Egipto". De hecho y en un sentido superior, no hacían sino recuperar su herencia, puesto que todos procedían de Dios y toda verdad le pertenecía a Él. "Toda verdad procede del Espíritu Santo", dirá un día Santo Tomás; ahora San Justino decía "del Logos".

ADOPCIÓN DE LOS PAGANOS MÁS DESTACADOS

Entre los filósofos emparentados con el pensamiento cristiano menciona Eusebio a Platón, Filón, Ático, Severo, Plutarco, Numenio, Plotino y Porfirio. Había bastantes más. San Pablo comprendía y daba por supuesto su intento al esforzarse por conducir a los intelectuales del Areópago al Dios encarnado, tomando como base al Dios de los filósofos y de los sabios, como hubiera dicho Pascal. De los dioses

del politeísmo popular no podía sacarse nada en limpio, fuera de cierto testimonio vago e inconsciente en favor del "dios desconocido". Esos dioses fueron engendrados; los envuelve, igual que a nosotros, la sustancia material, objeto de nuestros sentidos y les impone su ley insoslayable: ¿qué utilidad pueden reportar a una vida religiosa de cierta altura? Pero no puede decirse lo mismo del Dios "que hizo el mundo y todo cuanto encierra", el que infunde "a todos la vida y el aliento y todo", y está tan íntimamente unido a su obra que puede decirse que "vivimos, nos movemos y somos en Él", una fórmula de corte casi panteísta y que nos conduce a esa especie de panteísmo individual que es la Encarnación.

La filosofía griega se centra totalmente en el Dios Bien, en el Dios Pensamiento del pensamiento, en el Logos, principio del orden eterno y de su reflejo en las inteligencias. El cristianismo añade a esos conceptos los de Dios Amor, Dios Providencia y un "Logos" que "habitó entre nosotros", haciéndose nuestro hermano y nuestro redentor. Aunque entre estas dos concepciones existe un gran abismo —*chaos magnum*—, no es imposible el paso.

AFINIDAD ESENCIAL

Entre la losofía griega y el cristianismo existe una afinidad esencial; radica ésta en el hecho de que la filosofía griega en sus más destacados representantes siempre concibió la realidad universal en relación de dependencia con un principio de armonía y una finalidad que confería sentido a nuestra vida y a cuanto nos rodea. Es esa una idea filosófica por excelencia al mismo tiempo que una idea religiosa, y por consiguiente punto de contacto y entendimiento entre la antigüedad y la fe, lo mismo que entre la fe y la razón cristiana. Ella influirá por igual en los teólogos y en los apologistas.

EL ESPÍRITU DE LAS DOCTRINAS

En cuanto al espíritu de ambas doctrinas, los griegos disponían de riqueza de intuiciones y de alta cultura técnica con que enriquecer el

pensamiento filosófico naciente del cristianismo. La técnica sin intuición es enemiga del alma; y la intuición sin técnica es enemiga del espíritu. Una miente bajo las formas de una espiritualidad falsa, que es pura abstracción, y otra miente bajo un ropaje metafórico que sólo reproduce un concreto falsificado. Sin el espíritu griego nuestros primeros pensadores hubiesen carecido tal vez del necesario equilibrio, y hubiesen sucumbido al espíritu oriental anegándose en sus mitos.

André Suarès notó perfectamente la relación entre el espíritu griego y el espíritu cristiano vistos en conjunto: "Cristo y Grecia son entre sí como Pascal y Descartes: el orden del corazón y el orden de la inteligencia". Y sin embargo, se sabe que ni Pascal repudiaba el orden de la inteligencia, aunque lo rebajaba tomado aisladamente, ni Descartes excluía el orden del corazón. Lo mismo ocurre aquí, a pesar del predominio de factores diferentes. A pesar de ciertas exageraciones y contradicciones en que incurre M. André Suarès (él mismo reclama su derecho a contradecirse), lo reconoce al decir: "Entre ambos Roma hace muy buen papel en el plano espiritual y mucho más en el plano carnal y material" [2]. En una palabra ¡en toda la vida y en toda la realidad!

LAS VERDADES PARCIALES

Tratándose de verdades parciales diseminadas en las diversas ramas del saber son incontables las posibilidades de coincidencia y de consiguiente recuperación. Lactancio estaba convencido de que los filósofos clásicos, Sócrates, Platón, Aristóteles, Séneca "habían comprendido todo el bloque de verdades, aunque por piezas", de manera que se las podía recomponer y reducir a la unidad orgánica de un verdadero mosaico. Pero esto sólo puede hacerlo, dice, quien esté imbuido previamente de esa verdad integral. Desde la fe que la contiene íntegra se puede pasar a sus fragmentos y volver de nuevo a ella; pero de los fragmentos esporádicos hasta la síntesis de la fe hay más distancia que entre un puñado de átomos y un ser vivo que respira [3].

---

2 André Suarès, *Valeurs*, pág. 22.
3 Lactancio, *Institutiones*, VII, 7.

Hay un poco de artificio en esta tesis del apologista; pero su contenido de verdad tiene su importancia y es el que ha regido en todo momento la política cristiana.

AFINIDADES PRÁCTICAS

En materias prácticas, como moral, derecho, filosofía política, principios de organización, la Iglesia divide su atención entre el espíritu griego y el romano. En administración y derecho jurídico, predominó con mucho Roma; pero en moral es sabido que Roma se fija sobre todo en las aplicaciones y Atenas en los principios. Los filósofos clásicos, Platón, Aristóteles y Plotino habían realizado una amplia obra de sistematización moral, tanto individual como colectiva, y la habían impulsado en la buena dirección, de forma que bastó transportar su temática a la tonalidad cristiana y darle los últimos retoques para revalorizarla por completo. La *Ética* y la *Suma* se corresponden, por decirlo así, palabra a palabra. San Agustín siguió a Platón y sobre todo a Plotino. Pero, como ya indiqué, esos grandes talentos tenían una falla: y era el desconocimiento de las verdaderas relaciones del hombre con Dios y del doble plano en que debe realizarse el destino moral. Una vez fijados estos dos puntos, recobrarán todo su valor sus nobles pensamientos y el sistema moral que habían elaborado como en un gesto heroico de desesperación se convertirá en el pan cotidiano de nuestros hijos. El catecismo pondrá el colofón a la *Ética*.

LA PRUEBA DE LOS HECHOS

El esfuerzo realizado desde el principio para recuperar las doctrinas antiguas tuvo un efecto inmediato y fue la facilidad con que el mundo intelectual abrazó la fe en el siglo IV. Se sabe que ese movimiento de conversiones fue propiamente fulminante, como lo puso de relieve Harnack en una página célebre. No se hubiese producido con la misma amplitud si los doctores cristianos hubieran hecho ascos a los justos conceptos en que habían vivido hasta entonces los recién convertidos y que, a pesar de la decadencia filosófica, eran todavía considerables. También se produjo la reacción inversa de los nuevos

conversos con respecto a la misma doctrina, en cuanto a sus formas especulativas.

El cristianismo siguió en esto por anticipado el consejo de Maurice Barrès en sus *Cahiers* póstumos: "No tomemos fácilmente la postura de disentir del genio". La verdad es que en este sentimiento abundó más que nadie Orígenes: "Así como, según la doctrina helénica escribió, todas las otras ciencias como la geometría, la música, la gramática, la retórica, la astronomía, son una preparación para la filosofía, así la misma filosofía griega toda entera puede considerarse como una preparación al cristianismo"[4]. En términos parecidos se expresa Clemente de Alejandría[5], y muchos otros con ellos convendrían en llamar a la filosofía, como Joseph de Maistre, "el prólogo humano al Evangelio".

INTERPRETACIONES EQUIVOCADAS

Sería una equivocación atribuir por esto a la filosofía antigua una influencia determinante en la formación del sistema cristiano, incluso en los puntos en que el plagio es más evidente. Harnack, Charles Langlois y otros más sostienen la tesis de que el platonismo y en general la filosofía griega desvió violentamente al cristianismo de sus orígenes históricos para hacer de Jesús "un Cristo imaginario", debilitar el monoteísmo con la doctrina de las hipóstasis divinas, resucitar el concepto de *intermediarios* entre Dios y los hombres con la adopción de los ángeles y de los demonios y penetrar la misma práctica cristiana con la renovación de la ascética y de la contemplación mística de los misterios.

Todas estas críticas, por más que las formulen escritores eruditos, sólo se fundan en aproximaciones, apariencias superficiales y equívocos. No es éste el lugar de insistir en esto, pero, por poco que haya vivido uno la teología cristiana, sabe que Cristo es para nosotros un personaje de carne y hueso y no un eón ni un sueño; que las Personas de la Trinidad son muy distintas de las hipóstasis platónicas, y que lejos de debilitar la unidad divina la animan; que los ángeles y

---

4 Orígenes, *Epist. ad Gregor.*, I.

5 Cfr. *Stromata*, I, 5.

los demonios son criaturas con el mismo derecho que nosotros y no *intermediarios* en el sentido helénico, y que nuestra ascesis y nuestra contemplación mística son en sí mismas muy diferentes de las de los misterios, y que además no constituyen un fin, como estos, sino un medio de progresar en la práctica de la virtud moral.

En este terreno dogmático el grupo apostólico no debe absolutamente nada a la filosofía; la constitución de su doctrina deriva enteramente de la revelación judío-cristiana. Una vez formado ese cuerpo de doctrina y gracias a la filosofía inmanente en ella, de que hablé, esta doctrina conquistó a los hombres cultos respondiendo a cuestiones que los filósofos habían dejado sin resolver. Luego ella misma se enriqueció filosóficamente con el trabajo de sus pensadores y apropiándose las adquisiciones de los pensadores antiguos; pero no lo hizo sino después de haber fijado sus propias fórmulas, es decir, después de Nicea, e incluso más tarde.

El primer sistema que se "bautizó" fue el platonismo, depurado y tratado más como un filón que como un monumento. Luego le tocó la vez a Aristóteles. También se explotó a Sócrates, a los estoicos y a los neoplatónicos de Alejandría y a otros más. No es extraño que una vez que apareció el Verbo atrajese a Sí toda la luz cuyos rayos dispersos habían brillado a los ojos de los filósofos y que luego los discípulos del Verbo continuasen alumbrándose con esos rayos ya centrados y reducidos a sus justas proporciones.

INDEPENDENCIA BIENHECHORA DE LA FE

Hay que reconocer que los griegos deben más al cristianismo que el cristianismo a los griegos, si es cierto, como dice Boutroux, que la obra más hermosa de Aristóteles es la filosofía cristiana. De no ser por el cristianismo, estas nobles filosofías antiguas hubiesen quedado sepultadas sin duda entre los escombros en que yacían en tiempos del sincretismo. El cristianismo las levantó y las puso sobre el candelero para que brillasen dentro de la civilización creada por él, con un brillo que jamás habían conocido. No fue el cristianismo el que se enfeudó a sus máximas; fueron ellos los que se vieron uncidos al carro del sol.

Cuando los pensadores cristianos utilizan las reservas de la antigüedad no se contentan con copiar ciertas tesis particulares, ya que, a decir verdad, no podrían aceptar ninguna de ellas en su contexto original, sino que transforman el conjunto, inyectando en él el principio de iluminación cristiana, en la convicción de que la levadura nueva hará fermentar toda la masa.

Toda la filosofía helénica se basa en el culto de la naturaleza y en la afirmación de la necesidad natural, de que se compone luego lo divino. Por el contrario, el espíritu judío-cristiano se basa en el culto de Dios, que se difunde, como su acción creadora, en todas las direcciones de la naturaleza. Es imposible insistir lo bastante en la gran diferencia que esto supone; con ella cambia todo y todas las tesis adquieren un sentido nuevo. ¿No es esto lo que quiso decir San Pablo en materia de teodicea cuando escribió a los Corintios (I, 19, 2): "La sabiduría del mundo no supo conocer la sabiduría de Dios?". Todo hay que conocerlo en la sabiduría de Dios, incluso al mismo Dios, igual que todo lo demás; es decir, que el Primer Principio debe desempeñar su papel de primer principio y no reducirse a una suprema abstracción vacía, a un vértice piramidal al que todo sube idealmente y del que nada vuelve a bajar. Ya veremos que ese fue el punto débil de Platón y Aristóteles. Por consiguiente, ningún plagio de su doctrina podía ser puro plagio, y lo mismo se diga *a fortiori* de todos los demás puntos.

ASIMILACIÓN TRANSFORMADORA

Los materiales antiguos se transfiguran cuando se los organiza bajo una idea nueva, y la filosofía comienza una era nueva cuando reconoce una fuente espiritual superior a sí. Bergson acentúa con un trazo instantáneo que el cristianismo "sacó" de los filósofos griegos lo mismo que de las religiones antiguas más de lo que "recibió" de ellos y de ellas [6]. *Sacar* no es recibir, sino crear a base de algún material, y en ese sentido es también completar: es a la vez reconocer y complementar.

[6] Cfr. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 255.

CONCLUSIÓN PRELIMINAR

Ahí radica el secreto y el incomparable beneficio de la Buena Nueva en materia filosófica. Ya no será posible prescindir jamás de este hecho. No podemos deshacernos de la historia, y mucho menos de un hecho que domina la historia hasta el punto de constituir su eje. A la filosofía precristiana se la ha llamado "filosofía expectante" [7]. El nombre más apropiado para designar la filosofía moderna en lo que tiene de más aceptable, es el de "filosofía derivada". Como punto de llegada y como punto de partida, el cristianismo domina la filosofía y la civilización en ambos sentidos; mientras él contempla las dos vertientes, la historia lo contempla a él desde cada punto de ambas vertientes. Para él el tiempo es reversible; es su fiel, su perpetuo compañero, como el porvenir de sus aspiraciones y como el pasado de sus recuerdos.

IV. LA ERA PRESOCRÁTICA

Después de este esbozo general en que hemos delineado la recuperación del pasado, sus condiciones y sus límites, debemos examinar más de cerca la materia de esta recuperación, para formarnos una idea clara de los medios de formación de la filosofía católica al mismo tiempo que de su superioridad transcendente.

Aquí ocupan el primer plano tres grandes escuelas: la platónica, comprendiendo en ella a los neoplatónicos; la peripatética, representada por Aristóteles y sus continuadores, griegos y árabes, y la estoica con algunas infiltraciones procedentes del grupo de Epicuro. Este tríptico es suficientemente amplio para recoger en sí todo el pensamiento griego; porque entre el gran curioso, o la abeja solícita, que se llamó Platón, el "lector" Aristóteles y no menos los estoicos, concentraron en sí todo lo bueno y original que elaboró la investigación helénica. En el método, en el arte de definir y en la orientación moral

[7] La expresión es de Georges Goyau.

dependen de Sócrates; en filosofía natural, de la escuela de Jonia, sobre todo de Heráclito y de Anaxágoras; en la especulación metafísica, también de Jonia y de los grandes eleáticos, principalmente de Parménides; en psicología, ciencia de los números y religiosidad, de los pitagóricos.

Es cierto que en esos tres grandes sistemas que he elegido como representantes de todos los demás, fueron cayendo con el trancurso del tiempo muchos elementos que nadie se ocupó de resucitar; esto se hará más tarde por pura curiosidad. El cristianismo mira a los hechos; a él lo que le importa es la fecundidad, y para la fecundidad la altura de miras y las ideas madre. Así se puede comprobar que, a pesar de lo que perdieron en ruta, estos sistemas sobrevivieron en lo que tienen de mejor, gracias al cristianismo.

LA ESCUELA DE JONIA. TALES

La especulación griega nace con tendencia principalmente cosmológica. Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Diógenes de Apolonia se preguntan ante todo cuál es la materia de que están hechas todas las cosas. ¿Son el agua, el aire, el fuego, la tierra o algún otro elemento intermedio los que constituyen la base de la naturaleza y los que pueden explicar sus fenómenos? Planteada así la cosa y sobre todo dado el carácter empírico de los elementos así propuestos, poco provecho podrían haber sacado los pensadores cristianos del contacto directo con estas escuelas. Se trataba de cuestiones de tipo científico, como diríamos hoy, en las que no sólo no se resolvían los problemas filosóficos esenciales, pero ni siquiera parecían plantearse.

Sin embargo, debemos guardarnos aquí de una simplificación engañosa. Los manuales exageran al decir que lo único que preocupaba a las escuelas de Jonia antes de Anaxágoras era la *causa material*. Las grandes figuras que acabamos de mencionar, según los escasos extractos que poseemos de sus obras, demuestran preocupaciones más elevadas que las de orden puramente físico. En la misma física aparece cierto hilozoismo —un vitalismo secreto atribuido a la materia y que la hace inmortal— el cual plantea un problema metafísico, cuyo

sentimiento instintivo no debe desestimarse. Por extraño que nos parezca, aún no se llega a percibir la distinción entre la materia y el espíritu. Se espiritualiza la materia cuando se pretende materializar el espíritu.

Parece cierto que los dioses de Tales no son más que productos o personificaciones de las fuerzas de la naturaleza. Juran por la laguna Estigia, como los dioses órficos, acusando así la antigüedad y el predominio del elemento líquido, como observa el crítico de Estagira (Met., I, 3). En esta concepción late un auténtico espíritu religioso, aunque a expensas de una contradicción doctrinal. Pero aun esa contradicción es más aparente que fundamental, pues si los espíritus particulares, dioses o almas, son productos de la materia universal, es que ésta posee una espiritualidad inmanente que explica sus transformaciones. Por eso Tales concibe a la naturaleza "llena de dioses", por donde Aristóteles entiende que anima y diviniza los mismos principios materiales, en concreto, ese *agua* misteriosa de la que cree ver emanar todo cuanto existe (Aristóteles, *De anima*, I).

ANAXIMANDRO

En Anaximandro se acentúa el aspecto metafísico de la doctrina jónica en el sentido de que el *infinito*, tal como lo entiende el filósofo, es decir, el elemento indeterminado potencial y evolutivo, sustituye al elemento empírico, o el agua, que, según suponía Tales, constituía la base de la naturaleza. Con esto no se sale del materialismo, pero se lo transporta del plano físico al ontológico, y al mantener su carácter vitalista o anímico, se transforma la doctrina en un panteísmo de inspiración bastante elevada, por más que esté muy lejos de la verdad —téngase en cuenta que el infinito de Anaximandro tiene por misión proveer por sí mismo a su propio desarrollo, con lo que coincide más o menos con el éter divino de los estoicos—.

ANAXÍMENES

Anaxímenes, a quien Aristóteles supone discípulo de Tales, resucita el empirismo de su maestro, pero proclamando como primer prin-

cipio de la naturaleza no ya el agua, sino el aire, aunque parece seguro que no se refiere al aire que respiramos, sino a un elemento aeriforme, lo cual quiere decir que Anaxímenes pretende avanzar más que su maestro en el análisis de los elementos, supuesto que éstos se clasifican por orden de sutileza y que la condensación y la rarefacción son la ley suprema de las cosas.

Estas pobres ideas simplistas son, efectivamente, las que dominan la ciencia de aquel tiempo, lo mismo que la psicología, ya que el alma era sólo una cosa entre las demás y un caso más del monismo universal. Dios es ese "aire inmenso, infinito, en eterno movimiento" de que habla Cicerón. Y, como observa acertadamente San Agustín, según la concepción de Anaxímenes, no es la Divinidad la que crea el aire, sino el aire el que como principio dio nacimiento a los dioses (*De Civ. Dei,* l. III, cap. II).

DIÓGENES DE APOLONIA

Siguiendo a Anaxímenes, Diógenes de Apolonia atribuye al aire el carácter de principio universal y, según Simplicio, lo supone animado y dirigido por una razón inmanente. El aire lo sabe todo, él dirige el curso de todas las cosas y tiene poder sobre todas ellas. Según explica Aristóteles comentando a Diógenes, nuestra alma sólo puede conocer las cosas en cuanto que procede del aire, principio y sustancia de todas las cosas, lo mismo que su sutileza, como sustancia aeriforme, la convierte en principio motor.

Es un materialismo extraño, como se ve; una especie de materialismo espiritualista, podríamos decir. ¿Qué importa que se atribuya todo a la materia, si en ella se incluye el espíritu? Lo único que habrá que hacer es vigilar las consecuencias. Pero aún era demasiado pronto para estas distinciones.

HERÁCLITO

Heráclito de Éfeso se presta a otras consideraciones, algunas de ellas sumamente fecundas, aunque peligrosas y cuajadas de errores funestos. A su juicio, la sustancia universal es el fuego, que es un elemento más sutil que el agua y el aire, y que permite concebir la

naturaleza en su eterno flujo de creaciones y destrucciones como un inmenso incendio combatido por gigantes fuerzas extintoras, que "se enciende y se extingue según medida", como una tea cuyas partículas brillan y se apagan en su totalidad simultáneamente.

Por lo demás, este fuego universal tiene también su vida inmanente; es un "fuego siempre vivo", "inteligente", "divino"; es como una Divinidad regida por una Necesidad interna que actúa sin cesar; es un "ser-movimiento", en frase de Aristóteles, un "deseo", un Logos, una Justicia. De él proceden y a él vuelven periódicamente todas las cosas, "igual que las mercancías se convierten en dinero y el dinero en mercancías".

El mundo que tenemos ante nuestros ojos y que parece estable es una ilusión de nuestros sentidos; la verdadera esencia de los seres consiste en su mismo cambio, en su paso perpetuo del no ser al ser y del ser al no ser, sea total o sólo parcial. Las almas, los dioses y los genios o demonios están formados del mismo fuego y son tanto más perfectos cuanto más participan de su sutileza y de su armoniosa movilidad. Son emanaciones del fuego divino que se va degradando en ellos más o menos, y en cierto modo viven de su muerte y mueren de su vida. Están dotados de razón, la cual supera el poder de los sentidos, porque puede concebir el factor de permanencia del mundo, que es la sustancia primera y su ley inmanente.

En efecto, al cambiar todo, tiene que haber una continuidad y una ley que regule ese cambio. Esa ley es el destino que se caracteriza por la unión y la conciliación de los contrarios. Nada escapa a este destino; su juego eterno es una armonía en la que la vida y la muerte, el bien y el mal, el ser y el no ser, formas contrarias del devenir, no son más que distintos aspectos y fases de la misma armonía. Así el combate es el padre de las cosas y de la misma armonía: es el instrumento de una sabiduría y de una justicia que se identifica con la Necesidad eterna que es Dios y que, como dice Clemente de Alejandría, "puede llamarse o no llamarse Júpiter" (*Stromates,* V).

Aquí aparecen en sus líneas fundamentales muchos sistemas modernos de forma panteística e idealista; se comprueba además un deplorable abuso de lo Absoluto, mientras se presenta lo relativo como su sucedáneo ilusorio. Pero con ello se encuentran mezclados elementos de gran valor: la búsqueda de la unidad; la distinción entre los

fenómenos pasajeros y la ley permanente, entre las percepciones sensibles y la razón como facultad de lo universal, y el planteamiento del problema crítico. No tardarán los escépticos en explotar el flujo universal para negar toda verdad, pero no puede hacerse responsable de ello a un partidario del Logos tan sincero que pudo escribir: "Todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina. Ésta prevalece en todo lo que quiere, ella sola se basta para todo, sin agotarse siquiera". Heráclito cometió indudablemente el error de confundir lo verdadero con lo necesario; pero al menos lo reconoció en el órgano y en el objeto del pensamiento.

¿No tiene importancia el habernos enseñado que nada hay estable aquí abajo, que todo lo visible está en continuo proceso de transformación y que, como decía poéticamente el filósofo de Éfeso, "nadie se baña dos veces en el mismo río"? Por otra parte ¿no fue Heráclito el inspirador de Platón? ¿No ideó éste las ideas eternas para fijar a nuestra mente un objeto estable por encima de las fluctuaciones perpetuas de lo sensible? Según el testimonio de Aristóteles, Platón cayó en la cuenta de esta necesidad en la escuela de Heráclito. Pero antes se bifurca la escuela jónica, dirigiéndose con Anaxágoras hacia el espiritualismo y con Leucipo y Demócrito hacia el atomismo materialista.

ANAXÁGORAS

Aristóteles tributa un gran elogio a Anaxágoras proclamando que un pensador que supo atribuir a la Inteligencia tanto el orden del universo como el que resplandece en los seres vivos, destaca como un hombre sobrio entre un corro de borrachos. Nació en Clazomene en 494 (?) a. de C.; parece que fue el primero que enseñó públicamente en Atenas la filosofía, mereciendo por ello el título de padre de aquella filosofía que tanto floreció en la ciudad de Platón. Fue objeto de persecución igual que lo sería Sócrates años más adelante y por las mismas razones. Era un "impío"; condenaba las supersticiones reinantes y como astrónomo negaba la divinidad del sol, al que llamaba piedra de fuego. Murió en Lampsaca al fin de un noble destierro, que le mereció por mucho tiempo, como afirma Diógenes Laercio, una especie de culto.

La doctrina de Anaxágoras es compleja y en algunos pasajes oscura. Pero su orientación espiritualista está clara. Igual que a sus predecesores jónicos, le preocupa la composición material de los cuerpos que él cree estar formados de elementos más sutiles que el agua, el aire y el fuego, que, a su parecer, son ya elementos compuestos. No acepta la opinión de Heráclito de que el movimiento es el fenómeno primero y fundamental y que la ley de las cosas es la vida y la muerte. Según su física, toda existencia es un fenómeno de agregación y toda destrucción como una separación de elementos preexistentes, sutilizando mucho en esta materia. Además aborda el problema del agente, que hasta entonces se había preterido en favor de una espontaneidad necesaria y ciega de la materia.

Cada elemento tiene sus propiedades, las cuales determinan su acción: Y ¿cómo podría concurrir a producir resultados tan complejos y no menos precisos que los que se observan en la naturaleza universal y en el mundo de los seres vivos, si no existiese un agente inteligente que dirigiese su acción? El hombre posee una razón, diferente de los sentidos; también en la naturaleza hay una Inteligencia que se manifiesta en la misma razón humana, en la sensibilidad de los animales y en la vida de las plantas; la variedad de estas manifestaciones depende del grado de organización de los diferentes seres, pero sin perjuicio, según parece, de la autonomía del principio que piensa, siente o vegeta en los seres respectivos. En otros términos, no se trata de un panteísmo ni menos de un averroismo anticipado, por más que en este punto no siempre están de acuerdo los testimonios ni las interpretaciones.

El mundo comenzó en un caos de elementos confusamente revueltos, en los que puso orden la Inteligencia mediante movimientos vertiginosos, que hacen pensar en nuestro Descartes. Esta Inteligencia está "separada" para poder dominar todo lo que tiene que poner en movimiento. No es inmanente a la materia, como en Anaximandro y Tales, ni parece obrar por necesidad. Se descartan por igual el azar y el destino como explicación exclusiva de las cosas; en ese sentido, estas son sólo "ficciones de poetas". Sin embargo, subsiste el dualismo. La Inteligencia no es creadora; lo único que hace es coordenar los elementos que se supone existen eternamente. El autor no cae en la cuenta de preguntarse si la existencia de esos elementos no plantea ya

un problema previo al de su organización, e incluso un problema de organización, ya que también el caos tiene su orden.

Tampoco se determina el pensamiento que preside a ese orden, es decir, el bien que pretende realizar el universo. Esto es lo que le reprocha Platón. Aristóteles por su parte observa que después de haber introducido la Inteligencia, Anaxágoras no la utiliza y continúa buscando explicaciones fuera de Ella en cosas que la conciernen directamente, o, al revés, la hace intervenir como un *Deus ex machina* en lo que no la pertenece.

Además, su doctrina se encastilla en la física, descuidando demasiado el orden metafísico y moral. ¿Vacilaciones de inventor? ¿Rutina de discípulo? ¿Influjo de la época que aún no está madura para una verdadera espiritualidad? Nos inclinamos a esta última interpretación al ver que Anaxágoras habla con frecuencia de su *Nous*, como Heráclito de su Fuego y Diógenes de su Aire, sin que se sepa exactamente en un caso ni en otro si hablan de espíritu o de materia. Es igual; de todos modos se ha dado un gran paso, y el espiritualismo cristiano podrá remontarse más allá de Aristóteles, Platón y Sócrates para verse reflejado en parte en el espiritualismo marcado, aunque a tientas, de Anaxágoras de Jonia.

LEUCIPO

La otra dirección del pensamiento jónico fue el atomismo, y surgió como reacción contra la escuela de Elea y su idealismo intemperante. Leucipo lo redujo todo a los choques producidos entre los átomos que giran vertiginosamente en el vacío, sin más ley de unión que el azar; éste es el padre de los mundos y aun del alma humana. Aquí no se pregunta, como observa Aristóteles, de dónde procede el movimiento y cómo se introduce en los seres.

Demócrito intervino para perfeccionar el sistema, pero sin modificarlo en lo esencial. Gracias a él, la escuela jónica avanza bastante más en la explicación mecánica de las cosas, pero retrocede en el camino de la verdadera explicación, al descartar a la vez la Inteligencia de Anaxágoras y el hilozoismo de los antiguos jónicos.

DEMÓCRITO

Demócrito lo atribuye todo a los átomos, igual que Leucipo, pero más categóricamente que él: sus átomos son infinitos en número y de formas infinitamente variadas, y además eternos. Cree que constantemente se están construyendo y destruyendo mundos sucesivos, parecidos o diferentes, que siempre fue así y así lo seguirá siendo indefinidamente. El alma está formada de átomos esféricos, como el fuego —que son más ágiles y más sutiles para filtrarse dondequiera que penetran—. Esa es toda su ventaja. El alma es un cuerpo sutil dentro de un cuerpo más basto. Se diversifica por sus funciones en los distintos órganos y mantiene en todo el organismo el movimiento y la vida. Se produce el conocimiento debido a que los objetos transmiten a nuestros sentidos unas imágenes muy tenues, que pasan de los sentidos a la inteligencia, que es un sentido interior más sutil, capaz de juzgar no sólo sobre las cualidades de orden sensible, sino sobre la naturaleza universal de las cosas, es decir, de los átomos, del vacío y de las leyes que rigen su acoplamiento.

Los dioses están sometidos a la misma suerte: su única superioridad consiste en la mayor perfección de su constitución atómica y en su mayor duración. No existen seres *inmortales*. Todos, hombres y dioses, están sujetos al Destino, es decir, a la fatalidad de los movimientos atómicos y de los efectos de sus combinaciones.

No vemos qué elementos pudiera aprovechar la filosofía cristiana de semejante doctrina; pero sirve de testimonio a título de contraprueba. Su moral hedonista y calculadora es una prueba de lo desarmada que se encuentra una doctrina que pretende reglamentar la conducta humana, cuando se olvida del espíritu.

LOS PITAGÓRICOS

Nada se sabe de seguro sobre los primeros pitagóricos ni sobre su maestro. Pitágoras nació en Samos en 581 ó 582 antes de nuestra era, se estableció en Crotona, situada en la parte de Italia que se llamó la Magna Grecia, donde fundó una escuela que era al mismo tiempo

asociación religiosa y grupo político. No se sabe con precisión lo que enseñó él personalmente ni siquiera sus antiguos discípulos, contemporáneos de Sócrates, como Filolao o Arquitas, Lisis o Clinias. Pero la tendencia general de sus enseñanzas quedó marcada en su influencia sobre los comienzos de la filosofía clásica. Intentaron sustituir el empirismo cosmológico de los jonios por un proceso racional de estilo metafísico. Fue un progreso gigantesco si nos atenemos a la definición de su método, aunque bien pronto, acaso desde el principio, se vio desvirtuado por la mezcla de supersticiones y de tradiciones orientales, admitidas sin crítica.

LOS NÚMEROS

Según Aristóteles, "los llamados pitagóricos —se ve que tenía sus dudas sobre la validez de esa denominación— fueron los primeros que se dedicaron a las matemáticas, hasta el extremo de preferirlas a todo lo demás y de confundir sus principios —en los que estaban bien imbuidos— con los principios de todas las cosas" (*Met.*, I, 3). Esta preferencia por las matemáticas que el Estagirita señaló con tono claramente despectivo, merecerá los elogios de Leibniz y de muchos de nuestros contemporáneos; en el transcurso de las generaciones cristianas merecerá más bien reproche.

No pueden confundirse de esa manera el orden matemático y el orden físico, psicológico y metafísico. Se impone una puesta a punto. Se conservará el número, fuera de su propio campo, como un elemento de simbolismo y de analogía, como punto de referencia para iniciar la mente en la idea de la armonía universal, pero se renunciará a ver en él la esencia misma de las cosas, y aun el tipo exacto de sus relaciones recíprocas y de la jerarquía de sus valores.

Puede observarse que el juicio que se merece este aspecto del pensamiento pitagórico no puede diferir mucho del que nos merecieron las concepciones jónicas, preferentemente mecanicistas. ¿No se reduce lo mecánico a lo numérico a través de la extensión y de sus formas? Así concebidos, el idealismo y el materialismo tienen un parecido extraño, si no es que se confunden. Afortunadamente interviene con frecuencia la falta de lógica para conjurar semejantes desastres, y gracias a ella podemos registrar aquí un gran adelanto.

En la intuición pitagórica el número es idea, igual que para Platón la idea es número. Es una concepción fundamentalmente espiritualista. Explicarlo todo por el número es reducirlo todo al reino del espíritu, y si esto favorece a Platón, también el pensador cristiano puede a su vez sacar de ello provecho. Para su inventor era sin duda demasiado pronto. Pitágoras no desarrolló su principio y sus discípulos no distinguieron claramente el número del pensamiento que lo concibe ni de la voluntad que lo realiza en las cosas. Cuando afirma que todo es ritmo olvida que el ritmo es una forma de movimiento; sólo se fija en su aspecto numérico; tampoco da más explicaciones sobre la vida ni plantea en general el problema de lo concreto. Y como no por eso deja de imponerse el concreto, su doctrina tiene que buscar una desviación; recurre a principios extracientíficos, se vuelve al empirismo y termina en un potpourri en que se confunden la verdad y el error, y en que por desgracia se irá imponiendo el error en el transcurso de los tiempos.

EL DIOS PITAGÓRICO

La idea pitagórica de Dios es oscurísima. Parece constituir un emanatismo panteístico nacido de las especulaciones sobre lo uno y lo múltiple y de intuiciones mal definidas, que se van precisando de diferentes maneras conforme a las épocas y a los intérpretes. Se puede equiparar su pensamiento al de Laotsé, el metafísico de la China, que concibe el mundo como una especie de evolución numérica, que arranca del Uno, hijo de Tao o Razón Primera. Dios es la unidad que engendra; el universo es la multiplicidad engendrada, en movimiento de regreso hacia su principio [8]. El mundo es un Cosmos, un orden, unificado y vivificado por un fuego central, alrededor del cual giran diez grandes astros, incluida la tierra y una misteriosa "antitierra" situada entre la tierra y el fuego central, que nos eclipsa sin dejarse ver ella misma.

EL ALMA

El alma es independiente del cuerpo; una emanación del alma universal y capaz de subsistir aparte igual que de unirse a cuerpos

8 Cfr. Cicerón, *De natura deorum*, I, XI.

sucesivos, humanos o animales, según sus méritos. Así quedan consagradas las ideas de inmortalidad y de sanción, que es lo que recogerán las filosofías cristianas. Puede ser además que para ciertos pitagóricos la metempsícosis sea sólo un ropaje simbólico de ideas morales muy elevadas: el hombre se eleva o se degrada según que su conducta se inspire más o menos en los principios del espíritu o se rebaje al nivel de las bestias, cuyas características diferentes simbolizan los diversos vicios.

En conformidad con el carácter matemático de sus concepciones, los pitagóricos definían el alma como "un número que se mueve por sí mismo", es decir, una armonía dotada de espontaneidad activa y tal vez de libre albedrío, a pesar del papel atribuido al Destino por esta filosofía como por las demás de aquel período.

PARECIDOS Y DIFERENCIAS

En la práctica circulaba toda una serie de máximas valiosas bajo el nombre de los pitagóricos, que debieron contribuir a enriquecer el pensamiento cristiano.

También contribuyó a granjearle su simpatía la importancia concedida a la música y a la danza sagrada, como consecuencia de las doctrinas relativas a los números y al ritmo. El culto católico se inspirará parcialmente en ellas, no sin aludir a la "música de las esferas" y a los "coros de los planetas".

Desde el punto de vista metafísico, habría que denunciar el dualismo inherente a su doctrina, pues la Unidad de la que procede el mundo —prescindiendo de su naturaleza personal o puramente ideal— se encuentra ya con una materia indeterminada que escapa a su control, un infinito de descomposición opuesto al infinito positivo, al infinito construido de los infinitistas modernos. Existe lo irracional en el mundo y el Logos no logra absorberlo: de ahí el Destino que parece dominar al mismo Dios. Siempre la misma falla, que procede del desconocimiento de la creación y de las relaciones entre el Ser y los seres.

LA ESCUELA DE ELEA

La escuela de Elea tuvo el mérito de plantear con toda claridad, ya que no tuvo la dicha de resolver, este problema fundamental del ser en cuanto ser, de la fuente de las multiplicidades y del devenir. Aun así, llegó a soluciones aproximadas sumamente notables, que sólo necesitarían un leve retoque en la base —aunque de soberana importancia por sus resultados teóricos y prácticos— para centrarla en la verdad.

JENÓFANES

Jenófanes fue el fundador de la escuela llamada eleática, que continuaron Parménides y Zenón (460) y después Meliso de Samos (445). Nació en Colofón en tiempo de Pitágoras y fundó su escuela en Elea de Italia en 536 a. de C. Parte de una idea religiosa. "Dirigiendo su mirada a todo el conjunto del cielo, dice Aristóteles, pensó que esa unidad era Dios". Salta a la vista su concepción panteística; por lo menos tiene el mérito de barrer de un soplo todos los politeísmos. Efectivamente, Jenófanes se alzó contra esa mitología que había inducido a los hombres a crear dioses a su imagen y semejanza, y se divertía ridiculizándolos. Si los bueyes y los leones tuviesen manos y supiesen pintar, decía, pondrían a los dioses cuerpos (y pasiones) como las suyas. Es inútil que Homero y Hesíodo *divinicen* a su manera; no existe más que un solo Dios, que no se parece a los mortales ni en el cuerpo ni en el pensamiento. "Todo Él piensa, todo Él ve, todo Él oye; gobierna todas las cosas sin trabajo, con sólo su pensamiento" [9].

De aquí dedujo esa unidad del Ser y esa imposibilidad de toda generación y de todo devenir reales, que constituyen la marca de su escuela. Pero la idea está todavía poco elaborada. Como observó Aristóteles, Jenófanes se contentó con tomar como punto de partida la realidad empírica, sin dedicarse a analizarla. Parménides abordará lo real con más profundidad. Concebirá el Todo bajo el aspecto de la

[9] Fragmentos, *apud* Mullach, págs. 101 y sigs.

forma y ello le llevará a afirmar que el Ser es finito y que está terminado y cerrado en sí mismo, a la manera de una esfera, mientras que Meliso contemplando el mismo Todo bajo el aspecto de la materia, que es inengendrable e ilimitada en sus virtualidades, proclamará la infinidad del Ser. Zenón de Elea se hizo célebre por su pretendida demostración de la imposibilidad del movimiento, una tesis que no ha dejado de atormentar a los pensadores y que ha servido de piedra de toque para calibrar las doctrinas. El mismo Zenón apuntaba a deshacer la tesis pitagórica según la cual la extensión está compuesta de puntos inextensos y el tiempo de instantes. Bajo este aspecto sus argumentos son irrefutables, pero negativos; será mérito de Aristóteles establecer positivamente la tesis del continuo.

PARMÉNIDES

Parménides es con mucho la primera figura de la escuela eleática y merece un puesto de honor en la historia. La humanidad pensante debe mucho a este pensador. Si tuvo sus errores, tuvo también intuiciones profundas sobre ciertos aspectos de la verdad que constituyen adquisiciones positivas y que a través de otros intermediarios nutrirán el pensamiento cristiano. Él, como Heráclito, se siente dominado preferentemente por la preocupación de lo que *es* sobre lo que *pasa*. Lo mismo en la teoría que en la práctica relega a último término el culto de lo efímero y de lo aparente, objeto de los sentidos. Tuvo la intuición de la verdad tras la multiplicidad cambiante, del Ser puro tras lo fenoménico y tras la llamada existencia de lo que nace y perece.

"Ser o no ser": he ahí un dilema que le parece imbatible y sin término medio. El no ser no es; queda, pues, únicamente el Ser, que une el pensamiento y su objeto en su realidad única. Porque el Ser es necesariamente uno, "sin nacimiento y sin destrucción, de una sola especie, inmóvil y sin límites". "El Ser posee la perfección suprema, como una esfera totalmente redonda, igual y semejante en todos sus elementos desde el centro hasta la circunferencia." "Es el Ser al que nada falta, y si no lo fuese, le faltaría todo."

Se ve a dónde se dirige todo esto. Estos esfuerzos maravillosos conmueven al lector, cuando se piensa en su fecha, en la carencia de

antecedentes que pudieran inspirarlo, en la falta de un método de investigación, que resulta tan difícil de encontrar como la misma ciencia, pues forma parte de ella. Se observa el mundo y se ama la verdad; pero a falta de una disciplina fija, sólo se puede proceder por sondeos. He ahí por qué esa unidad fundamental del ser, percibida con tanta claridad, no le conduce a la verdadera espiritualidad ni al reconocimiento de la personalidad transcendente del Primer Principio. No distingue entre la materia y el espíritu. Concibe el ser como una *forma,* es decir, como una manera de ser, con lo cual evidentemente no puede diversificarse ni fundamentar en sí misma la causalidad. En el "uno" no hay nada que pueda engendrar nada. En cambio, si se supone el ser transcendente a todas las formas y actuado diferentemente en cada una de ellas, desaparece la dificultad; hay que buscar al Uno más arriba, fuera de la serie de los múltiplos, es decir, en el Ser *per se,* que es la lazada viva que une la gavilla universal de los seres.

Es éste un último esfuerzo que no acertó a intentar, y por eso no hay modo de pensar realmente lo real. Ya puede afirmarse que se distingue la apariencia de la realidad, la verdad de la opinión, etc.: el hecho es que también existe la apariencia y el sujeto a quien aparece: todo el que razona y se dirige a alguno tiene forzosamente que reconocerlo. Esto explica que esta pretendida filosofía de lo Uno caiga también en el dualismo. Sin eso ¿cómo podría construirse una física, como de hecho se hace? Es ésta una observación de Aristóteles (*Met.,* I, V). Aunque admira a Parménides y le sitúa muy por encima de sus émulos de Elea, no deja de encontrar divertido verle reconstruir así, bajo el Uno racional, todo el juego de la multiplicidad y de la causalidad sensible.

¿Dónde está en todo esto el golpe de genio del *Ego sum qui sum?* Allí estaba la luz, y el hombre sigue todavía olfateando la pista anhelantemente. Se busca lo absoluto en lo inmanente, cuando se encuentra en lo transcendente. Se lo busca en lo abstracto y en lo universal, cuando está por encima de las categorías de lo abstracto y lo concreto, unido a ellos por analogías que dejan intacta su transcendencia y su misterio. Queda justificada la exigencia de unidad, inmutabilidad, eternidad e identidad entre el pensamiento y el ser; se la siente próxima y con toda viveza; pero se la objetiva demasiado pron-

to; estos atributos no pertenecen a un ser creado y no se piensa en la creación.

Lo positivo es que se había encontrado la pista. No es de admirar que Platón llamase a semejante pensador "el gran Parménides", "nuestro padre Parménides". De él recibió este precursor del Evangelio la tradición de vincular el conocimiento al ser y no al devenir, y la concepción de la unidad e inmutabilidad del ser como fuente del pensamiento y de las cosas. Platón suaviza las aristas de Parménides y evita su panteísmo paralizador; pero si logró realizar una construcción más sólida fue porque entró en el movimiento de espíritu que impulsó al pensamiento griego, desde los jonios, a subir de lo sensible a lo espiritual y eterno. Valor intelectual que merece nuestra admiración, aun cuando abortase, y que debe embriagarnos de entusiasmo cuando logró alcanzar su meta, aunque fuese con imperfecciones, como la lograron Platón y su gran discípulo Aristóteles.

ZENÓN DE ELEA

En su *Parménides* Platón presenta a Zenón de Elea como un continuador de Parménides y un defensor de su doctrina. Intenta probar que si la unidad universal puede parecer oscura, lo es más todavía la pluralidad y enreda a sus partidarios en toda clase de contradicciones. La divisibilidad infinita de la materia, del espacio y del tiempo es algo que no se puede pensar; el movimiento y el cambio son imposibles.

Diógenes el Cínico pretendió demostrar el movimiento andando; pero con eso sólo probaba que existe la apariencia de movimiento, cosa que se le concedía sin dificultad. Lo que se niega es que eso constituya para la razón una realidad que corresponda a lo que sugieren los sentidos.

Los argumentos de Zenón son conocidos. La flecha que vuela no se mueve, pues no puede decirse que esté en movimiento en ningún momento dado. Aquiles "de ligeros pies" no alcanzará jamás a la tortuga, pues antes tendrá que recorrer la mitad del espacio que lo separa de ella, y antes aún la mitad de esa mitad y así indefinidamente; además ella siempre habrá partido antes de cualquier punto donde pensara poder alcanzarla, etc.

Esto no es juego, pues aquí se ventila la materia de lo real y el secreto de sus transformaciones, que son cuestiones tan interesantes como pudieron serlo para Edipo las de la Esfinge. El que no sepa contestar inteligiblemente a Zenón debe renunciar a filosofar. De ahí los esfuerzos constantemente repetidos para franquear el obstáculo. No todos los sistemas se prestan a ello y por eso constituye su piedra de toque. No es pequeña gloria el haber tendido este *puente de los burros* a la entrada de la especulación. Los filósofos cristianos tendrán que franquearlo como los demás. ¿No tendrán que franquear en tiempo de Kant la barrera de las *antinomias?* Ahora bien, el Kant de las antinomias no hubiera existido sin el Zenón de "Aquiles".

Desde el momento en que apareció la obra del eleático causó la sensación de que era el golpe más duro asestado contra los materialistas. Zenón se sitúa en el polo opuesto. Se había querido explicarlo todo por la materia y por las relaciones de los cambios materiales: Zenón lo niega todo y transporta la realidad a otra esfera. Expurgando sus excesos idealistas debemos archivar una verdad esencial y de una solidez a toda prueba, y es que una realidad interpretada totalmente en función del espacio, del movimiento y del tiempo no podría pensarse propiamente y objetivamente no existiría.

EMPÉDOCLES

En medio de sus contradicciones el siciliano Empédocles (444) presenta un eclecticismo bastante marcado. Su doctrina es una combinación de tesis pitagóricas, eleáticas y jónicas. Proclama la unidad del Ser con Parménides, pero no lo entiende con el mismo rigor; pues, a su juicio, el Uno no es uniforme, sino que está compuesto, y así no cree contradecirse extrayendo del Uno, gracias al Amor que aglutina y a la Discordia que desintegra, toda una cosmogonía que opone a las invenciones politeístas, por más que conserve los nombres divinos, a título de símbolos. Así Júpiter representa el fuego, Juno la tierra, Plutón el aire y Tetis el agua.

El universo de Empédocles está animado, como el de Pitágoras; igualmente nuestras almas salen del alma universal, bien para habitar

en un cuerpo, bien para pasar a otro o para vagar con los genios o demonios.

A los jonios les toma sus elementos primitivos, y aunque rechaza el movimiento universal de Heráclito, recoge de él la idea del fuego como agente principal de la producción y destrucción de las cosas. En conjunto, su tendencia general le impulsa hacia el mecanicismo materialista que él combatió con ideas religiosas y tradicionales más que filosóficas. Según su doctrina las almas están compuestas con los cuatro elementos, lo mismo que los cuerpos. El alma cognoscente necesita poseer en sí lo que debe conocer, pues una cosa sólo puede conocerse por la misma cosa. Es, pues, materia, de lo contrario no podría conocer la materia.

El Amor y la Discordia que se presentan como agentes metafísicos con frecuencia parecen ser simples atributos materiales, lo que hoy se llama fuerzas o propiedades activas, o incluso sustancias. Se sabe que en esos albores del pensamiento aún no se había formulado una distinción precisa entre sustancia, atributo, materia, espíritu y fuerza. Si el Amor y la Discordia son de naturaleza psíquica, pertenecen al orden de las pasiones más que al de la razón. Además su misma oposición es la consagración de un dualismo, que no parece tener remedio.

Parménides afirmó al Uno, sin permitir que nada se le opusiese como antagonista en su mismo nivel. Empédocles afirma al Uno como un ideal que viene a combatir la Necesidad. A los períodos en que triunfa el Amor unitivo sucede la acción centrífuga de la Discordia. "Si no existiese enemistad en las cosas, todo sería uno", decía, según refiere Aristóteles; pero interviene la enemistad, "y todo procede de ella, excepto el Uno". También el Amor es víctima del Odio y de la "intolerable Necesidad" que opone el odio al amor, una Necesidad que el poeta Empédocles concibe como un "juramento amplio y antiguo". Pero en definitiva no se resuelve el dualismo y la filosofía del Uno se ve traicionada por su propio adepto.

Un aspecto notable de su doctrina es el que se refiere al origen de las especies vivas. Aquí hizo por primera vez su aparición la selección natural por la supervivencia de los más aptos, no como una teoría basada en la experiencia, sino como una hipótesis destinada a explicar plausiblemente los hechos naturales, partiendo de activida-

des en que se excluyen las causas finales. Aristóteles puso de relieve la arbitrariedad de tales afirmaciones, especialmente la fábula que imaginó el siciliano sobre los bueyes de "proa" humana. ¿Y porqué no unas vides de "proa" de olivo?, pregunta irónicamente el crítico. En efecto, el inventor no se preocupa de generalizar su teoría. Sin embargo, allí quedó esbozado el darvinismo 23 siglos antes de Darwin. Por desgracia, es tan errónea la metafísica del sistema como frágiles sus bases positivas. Empédocles cree en el Destino, es decir, en una Necesidad, que en el fondo es irracional, y que es la que regula la intervención del Amor y de la Discordia para el alumbramiento o la disolución del universo y de todas sus partes en el transcurso de la duración eterna. Siempre la misma falla y siempre por la misma razón: por la impotencia de concebir lo transcendente y de llegar hasta la Razón creadora en sentido propio.

LOS SOFISTAS

No hay por qué detenernos aquí en la obra de los sofistas. Y no es que fuese inútil, pero su utilidad es restringida y en ciertos aspectos contraindicada, y maleada. Mientras que los pensadores de Elea, de Jonia o de la Magna Grecia se consagraban apasionadamente al saber y hasta llegado el caso se sacrificaban en aras de la verdad, como Empédocles y Zenón, los sofistas querían aprovecharse de ella con miras ambiciosas o económicas. No son investigadores sino profesores de "cómo triunfar en la vida". La juventud que va en su busca es la que quiere "subir", y ellos le suministran las armas, que no son precisamente la sinceridad y la rectitud, sino la habilidad para probar cualquier proposición ante un auditorio ingenuo que se paga de apariencias.

Esta actitud inmoral trata de respaldarse en un sistema doctrinal, construido a base de escepticismo. Nada es verdadero ni falso o, por lo menos, no hay forma de distinguirlos. Por consiguiente, ¿para qué molestarse en averiguarlo? Apuntemos mejor a lo útil, a lo práctico, que puede coincidir indiferentemente con lo que se estima verdadero o con lo que se supone falso. Eso es lo que pretenden deducir de la historia de las doctrinas, que no hacen más que contradecirse unas a otras matando totalmente la fe en la eficacia de sus métodos.

Y, para remachar el clavo ¿no basta llevar dichas doctrinas hasta sus últimas consecuencias para patentizar su insipiencia? Si todo cuanto nos rodea es pura apariencia, como enseñan los eleáticos; o materia variable, como pretenden los jonios; si el mismo movimiento constituye la esencia impalpable de las cosas, como afirma Heráclito ¿dónde y cómo captar la verdad? Protágoras encuentra el camino expedito cuando asegura que nosotros y sólo nosotros creamos nuestra propia verdad y que el hombre "es la medida de todas las cosas, de las que son en lo que son, y de las que no son en lo que no son". Gorgias precisa más, diciendo que en realidad no hay ninguna base firme que permita asentar una verdad; que si existe una verdad objetiva, no se la puede conocer; y que incluso si existiese y se la conociese, no se la podría comunicar a un tercero.

Se comprende que semejantes ideas sobre la verdad habían de tener consecuencias inmediatas de orden moral y social. El bien no es más que la verdad aplicada a la conducta; sin verdad se acaba la moralidad privada y pública: la conducta individual queda a merced del capricho y la política a merced de la fuerza. Platón no dejó de poner de relieve estas consecuencias en el *Gorgias,* en las *Leyes* y en la *República.*

Decíamos, con todo, que el trabajo de los sofistas tuvo su utilidad. Ésta fue doble: El manejar con tanta habilidad nociones de todo lo habido y por haber, huroneando en sus relaciones mutuas, por más que fuese en favor de un ilusionismo interesado, forzosamente habría de producir algún resultado aprovechable. Tampoco es pequeña ventaja el profundizar, aunque sea unilateralmente, la aportación de un tema a la elaboración de la verdad, que después de todo sólo tiene su fundamento en las cosas. El empirismo inicial y hasta el idealismo eleático eran demasiado objetivos: la vuelta a las condiciones subjetivas del pensamiento, por muy abusivas que fuesen en el momento en que Sócrates iba a aparecer en escena, constituía ya de por sí una especie de anticipación del "conócete a ti mismo". Finalmente, cabe preguntarse si a falta de los sofistas y del estado de disolución a que redujeron el pensamiento griego, se hubiese despertado jamás la vocación de Sócrates.

V. SÓCRATES

"La grandeza de Sócrates, dice el P. Festugière, consiste en haber conducido a Grecia a la edad de la razón" [10]. No se podía decir mejor. La edad de la razón se caracteriza por la autoposesión de sí mismo mediante la idea, en contraposición a las espontaneidades instintivas que nos arrastran en la corriente de las cosas. El niño vive al exterior; hace su vida sin tener idea de ella ni juicio formado sobre el alcance que tiene para él y para el mundo. Tal es la infancia, la puerilidad, en su sentido propio, muy parecida a una animalidad con ráfagas intermitentes de luz. Superar esa puerilidad equivale a remontar la corriente de la vida en la dirección de sus manantiales y capacitarse para reconocerlos y para actuar en adelante según sus exigencias.

Eso significa el "conócete a ti mismo"; es la reflexión de la conciencia sobre sus propios actos y sobre su persona, con el fin de situar al hombre en su medio y determinar sus relaciones lo mismo con el exterior que consigo mismo. ¡Actitud esencialmente viril, signo de madurez mental y que dio origen al proverbio que se haría clásico a partir de entonces en la reflexión griega: hombre, sé hombre!

Nunca se había enseñado con claridad esta doctrina esencial. La idea de conocerse para realizarse con perfección era de una simplicidad tan maravillosa que escapaba a la sencillez habitual. Ocasionalmente la habían rozado los filósofos, pero sin llegarla a captar plenamente ni a formular, acaso porque conocían por anticipado la imposibilidad de realizarla y hasta de esclarecerla del todo antes de que hubiese venido el Perfecto y se hubiese revelado personalmente.

Además, desde un punto de vista filosófico esta doctrina requería ciertas condiciones precisas: había que legitimar la idea y aprender a ponerla en práctica; había que explorar lo real a su luz y elaborar en él una clasificación de valores que facilitasen la reglamentación de la acción. Así se fundaría la moral, que es la ciencia y el arte de la acción, y por añadidura se forjaría un admirable instrumento racional al servicio del espíritu en todas sus actividades.

10 A.-J. Festugière, *Socrate*, Flammarion, éd.

Esto es lo que atribuye Aristóteles en su clarividencia a su antepasado y al nuestro en la aurora del pensamiento occidental. Debemos a Sócrates, dice, "el raciocinio inductivo y la definición que expresa lo universal". Aquí está toda la ciencia en germen y aquí está todo el hombre en el orden moral.

Esta enseñanza estuvo a punto de perderse con la muerte del maestro. Dos discípulos desleales, Aristipo de Cirene y Antístenes, pretendiendo apoyarse en el mismo fundamento sacaban conclusiones opuestas entre sí y contrarias al pensamiento de su maestro. Para Aristipo, que era un hedonista, la verdad y el bien no tenían sentido en sí mismos; había que buscarlos únicamente en nosotros; así llegó a divinizar el instinto en sus formas más ciegas, egoístas e inmediatas. En estas opiniones se aprecia una nueva ofensiva del espíritu sofista.

Para Antístenes, el Cínico, esa vuelta a la persona adopta la forma de la voluntad de poder y de independencia y del individualismo más desenfrenado, rechazando los deberes sociales y toda preocupación por nada que no sea la pura sociedad consigo mismo.

Eso era puntualmente lo contrario de lo que pretendía Sócrates. Para contrarrestar sus consecuencias no hubiera bastado refugiarse con Jenofonte en un conformismo irracional que se presentaba como más favorable a la ciudad. Iba a hacer falta todo el esfuerzo de Platón: gracias a él sobrevivió Sócrates y jamás volverá a olvidársele en todos los siglos.

LAS SIMPATÍAS CRISTIANAS

Es fácil adivinar hasta qué punto debieron reconocerse en un hombre así los primeros pensadores cristianos y la devoción que debieron sentir por él. Para ellos, como para el mismo Sócrates, éste era un "convertido" de la razón, ya que no pudo serlo de la gracia. Y aún había quien se preguntaba si no le habría tocado la gracia, si no fue realmente un cristiano antes de Cristo, un creyente anterior a la fe, hasta un santo y un mártir —por razón de su noble muerte—.

¿No había sido su norma constante el obrar bien? ¿No había comprendido que toda acción recta tiene su valor por sí misma? ¿y no había sospechado que semejantes actos remolcan con ellos todo lo demás, según la doctrina del Evangelio "buscad el reino de Dios y su

justicia y todo lo demás se os dará por añadidura?". Sin duda que al hablar así pensaba casi exclusivamente en la ciudad y en el estado feliz del hombre dentro de la ciudad. En su visión no entraba el destino del universo, y el mismo destino póstumo del individuo no pasaba de ser en él un deseo y una esperanza. Una esperanza, por lo demás un tanto infantil, en la que se trataba de poder continuar las conversaciones de aquí con hombres buenos e insignes, sin peligro de provocar conflictos. Desconocía el verdadero valor del alma; pero al menos lo sospechaba y se había confiado a él; por lo menos había puesto toda su alma en lo que constituye realmente el todo: el respetar lo divino que hay en sí y buscar lo divino que hay en las cosas.

Su certeza sobre Dios aún no era sólida del todo; se fundaba en pruebas que estaban todavía en su primera fase de elaboración. De joven había adoptado la postura de Anaxágoras sobre la Inteligencia organizadora, añadiendo a ello la idea de que esa causa debía obrar por el bien, puesto que, al parecer, el mundo realiza un orden y una tendencia bastante constante hacia lo mejor. También cree en la Providencia, a la que querrá confiarse hasta en la muerte.

En consecuencia, hubo de repudiar toda una mitología corrompida, una actitud que provocó contra él la acusación de ateísmo: título de gloria para los adoradores del verdadero Dios. Sufrió soledad en este mundo, como los cristianos perseguidos; había ansiado una revelación y se había mostrado pronto a aceptarla como Abraham. Una desesperación secreta le convirtió en un aspirante a la fe; los fieles podían reconocer en él a un hermano con toda razón. Los Padres de la Iglesia primitiva le consideran como un precursor, como un cristiano por anticipado, como el modelo del hombre que aspira a crear el cristianismo en un campo que aún no había trabajado el Hijo de Dios, pero que había fecundado ya indudablemente con su influjo.

Fue tan fecunda la obra de este hombre que impregnó de moralidad y humanidad doctrinas absolutamente refractarias: como la física estoica de estructura netamente determinista y materialista. No podía desestimarse la importancia de este hecho y la certeza de su irradiación en la historia humana. Sin Sócrates no hubiese habido Platón; sin Sócrates y Platón, no hubiera habido Aristóteles; y sin esa trinidad no hubiera habido Agustín ni Tomás de Aquino. Con el progreso se acrecentará el sentido de la continuidad doctrinal en el corazón de

la continuidad histórica; pero ya estaba vivo en la partida. Se comienza, pero en plan de herederos, y en esa herencia filosófica que puede asimilar el cristianismo, Sócrates representa el primer tesoro, el primer valor verdaderamente puro, el depósito inicial para felices inversiones.

EL PAPEL PROVIDENCIAL DE SÓCRATES

Bossuet centró en el cristianismo toda la historia política del mundo: ¿no podría orientarse también hacia la filosofía cristiana todo el movimiento del pensamiento antiguo y de sus derivados? Esta tesis no es en nada más arbitraria que la primera. Existe una providencia que dirige las ideas igual que los hechos. Existen igualmente convergencias naturales —lo cual equivale a lo mismo sólo que en otro plano—. El árbol es una convergencia de actos a partir de una semilla. ¿No podemos pensar que desde ese doble punto de vista Sócrates representa una especie de creación germinal, el primer brote de toda una floración, como el día en que apareció en la materia inerte el primer protoplasma o como el momento en que aparece en un alma viva la primera sensación y más tarde el primer pensamiento?

¿No merece esta alabanza el inventor de la definición científica a base del género y de la diferencia específica, de la inducción y de su método de investigación personal, denominado "mayéutica"? Todos los antecedentes habían constituido sin duda el esbozo y más que nada la materia. También en físico-química se dan esbozos de vida, pero en el fondo no son más que materia. Así las especulaciones de Empédocles, de Parménides y de Anaxágoras ofrecen un material que hay que organizar y volver a crear desde el principio: ese principio consiste metodológicamente en la definición, efecto de la investigación erudita, e inspiracionalmente en el hombre.

Todo esto se comprenderá cada vez más en el transcurso del tiempo. Pero ya desde el principio se lo siente; Sócrates es un hombre que se conquista la veneración que experimenta el pensamiento desde que se remonta a las fuentes primeras.

VI. PLATÓN

Ya indiqué la especie de parentesco que notaron los primeros pensadores cristianos entre la doctrina de Platón tal como la conocían y el Evangelio. Aunque las analogías de pormenor eran muchas veces falaces, no cabe duda que la estructura general de su sistema se prestaba a esta alianza.

AFINIDADES PLATÓNICAS

El sistema platónico es espiritualista, sin que haya absolutamente nada en su idealismo que se oponga a ello. Está muy lejos del panteísmo. He aquí su afirmación esencial: Por encima de las cosas que pasan hay realidades permanentes, accesibles a la sola inteligencia, que son al mismo tiempo fundamento de la ciencia y acicate del amor.

A decir verdad, la idea de Dios que propone Platón es bastante ambigua y se presta a interminables discusiones; pero se tardó mucho en darse cuenta de ello y hay excelentes críticos que aún la interpretan en su sentido más favorable. En el Demiurgo nos presenta la imagen de un Dios providente, muy imperfecta por cierto, pero que por lo menos supo arrebatar al azar el desarrollo de los hechos humanos y de la vida universal. Afirma la inmortalidad del alma, si bien vinculada a la preexistencia de las almas y a transmigraciones ilusorias; pero esto mismo contribuye a fijar las sanciones morales, y muchos estiman que eso es lo esencial, por más que no les convenzan las fábulas metempsíquicas. De ahí deducen con Platón el desprecio de la muerte y el afán de las cosas eternas. "Volar lo antes posible de aquí abajo allá arriba", dice el *Teetetes*, no para abandonar al mundo a su propia suerte, sino para ayudarle mediante la búsqueda del bien. Se comprende que semejantes ideas gustasen, inspirasen y sostuviesen a las almas cristianas.

En esto no se fijan demasiado en que esa supervivencia del alma que propone Platón dista mucho de coincidir con la que admite la fe cristiana. Aun siendo inmortal, el alma en su naturaleza es un término

medio entre el mundo de los cuerpos y el "lugar supraceleste" donde reinan las Ideas separadas, la Verdad objetiva y las Realidades absolutas. Consiguientemente, el alma permanece dentro del cielo astral, sin poder transcender su esfera; podrá contemplar lo absoluto mejor que antes, si durante su vida acierta a desprenderse de lo sensible; pero no puede unirse a Él propiamente. Y lo que está muy lejos de las ideas platónicas es que el alma humana pueda entrar en trato íntimo con el Uno-Bien, como los escogidos entran con la Sma. Trinidad. No importa; a pesar de todo, subsiste el espíritu general y podrá aplicárselo a concepciones más elevadas.

También Platón, como el cristianismo, parece imaginar al hombre como destronado de una primitiva convivencia con el mundo superior: el hombre recuerda el pecado original y el paraíso perdido al descorrer el velo de la carne; y ese paraíso debe reconquistarlo mediante el conocimiento y la virtud activa. Se trata principalmente de una purificación intelectual, pero eso no quita que por su espíritu sea una verdadera preparación para el Evangelio, como observó Pascal.

No cabe la menor duda de que ese aspecto moral y decididamente espiritual de su doctrina es el que granjeó a Platón las simpatías de los cristianos y lo que hace que éstos encuentren provecho en sus enseñanzas. Platón recuerda constantemente el mundo suprasensible: quiere que tengamos el "valor" de elevarnos por encima de todos los objetos sensibles; sin ese impulso ascensional, para él no tiene más mérito el astrónomo que estudia el cielo y los astros que el profano que contempla el artístico artesonado de una sala (*República,* VII). No contento con abogar por la más alta verdad, quiere que vayamos a ella con toda nuestra alma, lo cual no significa que hayan de tomar un papel directo en la investigación la sensibilidad ni la voluntad —cosa que repudia también Pascal—, sino que deben colaborar a ella sometiéndose a la razón, en lugar de dificultarla con la anarquía interior y la dispersión. Doctrina inapreciable, que induce a Platón a exaltar, bajo el nombre de justicia, lo que también el cristianismo llamará justicia, y sobre todo santidad, afirmando que esa justicia y santidad consisten en imitar el mundo invisible, donde todo es orden y belleza; en imitar a Dios, principio supereminente del orden, y en unirse con Él por amor.

¡Por amor! Esa es la palabra cumbre. Platón escribió en el *Banquete* el preludio al elogio paulino de la caridad. El amor es el que provoca en Platón el impulso dialéctico y el esfuerzo por la contemplación ideal. Si el alma se lanza hacia el Uno-Bueno-Bello es porque éste es capaz de satisfacer sus ansias. Pero pronto reconoce que el único modo de encontrar esa satisfacción está en superarse a sí mismo por Él y en someterse a Él, y entonces brota el *amor de benevolencia* para sumarse al de deseo o satisfacción: es la misma caridad en su preludio natural; y mediante ella, la invitación a todas las virtudes.

Resumiendo, lo que sedujo a los creyentes fue ese esfuerzo de liberación de los sentidos en favor de la vida contemplativa y afectiva, que es al mismo tiempo un puente tendido entre la razón filosófica, la moral y la vida religiosa.

RESERVAS NECESARIAS

Hemos de hacer constar que ese es sólo un aspecto del cuadro. Existen en Platón dos platonismos muy distintos, cuya conexión es poco visible y acaso imprecisa: un platonismo racionalista de tendencia matemática, y un platonismo místico orientado hacia la vida interior. Se sienten ganas de conciliar ambas tendencias, conforme a la célebre máxima: "Cuando me dan a escoger entre dos cosas diferentes, hago como los niños: las cojo las dos". Pero el arreglo es difícil por ambas partes, debido al estado poco avanzado de la especulación y a los elementos religiosos de baja calidad, derivados exclusivamente de vagas tradiciones orientales o autóctonos.

Esto da pie a una gran variedad de influencias. Nadie se extrañará de que los primeros doctores tomasen muy poco o nada al Platón matemático, imbuido de racionalismo en moral y hasta en política. Ven en él un teólogo; y aunque con frecuencia su pensamiento resulta oscuro, gana en poder sugestivo lo que pierde en rigor filosófico. En su sistema los mitos desempeñan el mismo papel, *mutatis mutandis,* que asigna Bergson a las metáforas: evocar en la exposición de un tema las intuiciones que no puede traducir el *raciocinio.* Al principio no se mira mucho la perfección del artículo; apenas se pretende precisar; se cuenta con la sólida base de los dogmas; se coge al filósofo lo que puede servir y se desecha el resto.

Más adelante, al considerar en el conjunto de su desarrollo toda la especulación cristiana, se aprecia con bastante nitidez lo que puede aprovecharse de Platón, lo mismo que sus fallas, tanto personales como ambientales, nacidas de una mentalidad ambiental de la que no podía deshacerse. También se ve cómo ciertas tendencias de su doctrina, que generalmente se descuidaron bajo el influjo de Aristóteles, ganarían mucho si las "reconsiderasen" los filósofos cristianos.

EL SISTEMA

Platón parte, como todo el mundo, de lo que se ofrece a nuestra vista: un mundo cuya aparente inmovilidad de fondo y relativa estabilidad y permanencia se transforman, en cuanto se los analiza mejor, en una especie de inexistencia, en ese flujo impalpable que captó Heráclito en su alucinante visión. Los sueños nocturnos son ilusorios, precisamente porque están tan cerca de lo que llamamos realidad y porque cogen de ella sus fantasmas; pero avanzando un poco más se descubre la realidad.

¿Cómo lograrlo sino por aproximaciones, como quien avanza a tientas por un túnel hasta salir a la luz del día? Entre los diversos estados y los diversos seres de este mundo huidizo existen parecidos; entre todos ellos hay uno que capta el espíritu. Es uno que no huye, aun cuando huya su soporte, uno que no es múltiple, aun cuando su soporte parece diluirse en la infinidad de la división material: ¿no será éste el ser verdadero? Supongámoslo provisionalmente. Mediante una dialéctica progresiva podremos remontarnos de etapa en etapa y de género en género, desde el contingente individual hasta las categorías supremas: lo Bello, lo Bueno, lo Uno por excelencia, las cuales constituirán en virtud de su realidad convergente el Ser por antonomasia. Y si por una intuición contemplativa reconocemos de hecho ese carácter de solidez en la Realidad fundamental —sin la cual todo se hundiría en una irrealidad inconcebible— podrá conferirse ese mismo carácter a cuanto fluye de ella.

Ahora sólo faltaría seguir esa proliferación en todas sus direcciones, mediante una dialéctica descendente, hasta reconstruir el mundo en todas sus piezas, mientras que la dialéctica ascendente sólo necesitó

tener en cuenta algunos fenómenos. En este descenso desde la cumbre, irá disminuyendo cada vez más la dosis de ser hasta terminar por encontrarse con ese potencial infinito, inagotable al pensamiento y que es como un no ser real: la materia, que se llama en el *Timeo* el *emplazamiento* o el *recipiente*, y que en la enseñanza oral, según los recuerdos de Aristóteles, se denominaba lo *grande y pequeño*, es decir, una especie de extensión cartesiana.

Ese es el esquema. Pero ¡cuántos problemas!

LA CRÍTICA DE BERGSON

La crítica bergsoniana ataca aquí a fondo, poniendo de relieve el carácter abstracto —al parecer puramente nominal— del ser así descubierto. Los géneros y las especies de Platón serían puras etiquetas pegadas a lo real con vistas a manipularlas por la acción y a expresarlas por el lenguaje. Etiquetas de carácter práctico y social, pero que en sí mismas no podían constituir elementos de verdadero conocimiento. Así se derribaría de un soplo todo el andamiaje platónico, desde el no ser real, o materia, hasta el Bien-Uno.

Pero el juzgar así ¿no es desconocer la parte de intuición que preside aquí a toda la investigación y que se concentra en la cumbre donde fluye la fuente universal? El mismo Bergson que recurre a la intuición mística para alcanzar a Dios ¿no la reconoce de alguna manera en la contemplación platónica, en esa *zeoria* sobre la que tanta luz arroja un hermoso libro del P. Festugière? [11]. La intuición del ser que se concedió a Descartes en el *cogito*, es decir, en la apercepción del yo, se concedió a Platón en su visión del yo y del no yo, del sujeto y del objeto juntos, y esto, bien lejos de ser una falla doctrinal, es una gran ventaja. Así tenemos una filosofía del ser, en la que se evita el peligro del subjetivismo y del idealismo, a que está expuesta la actitud cartesiana.

En la cumbre de la perspectiva de Descartes está lo absoluto del ser, donde se confunde la esencia con la existencia: de aquí el argu-

---

11 A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1936.

mento ontológico en lo que tiene de acertado. Platón sitúa en la misma perspectiva de fondo al Bien-Uno, Forma de las formas y Fin de los fines, que en su mismo enunciado connota una doble relación del universo con su Primer Principio, aunque el término de ambas relaciones sea el mismo objeto.

Este es el comentario corriente tradicional en los medios cristianos. Pero esto dista mucho de resolver todas las dudas. Platón une a la admirable claridad de su prosa y de sus formas literarias una oscuridad filosófica casi impenetrable. Su creación capital —el mundo de las "ideas"— se presta a toda clase de interpretaciones, lo mismo por lo que se refiere a las mismas "formas" que por lo que respecta a sus relaciones con el mundo de nuestra experiencia y con Dios.

NATURALEZA DE LAS IDEAS

Consideradas en sí mismas ¿qué son esas ideas de las cosas, que se distinguen de éstas y que parecen doblarlas en el mundo de las abstracciones? Comprendidas así, no le es difícil a Aristóteles demostrar su inutilidad. No hacen falta dos mundos, y si hay dos, ninguno vale para explicar el otro: "no se puede explicar una casa con otra casa". Pero esta crítica, por muy fundada que sea en sí misma, no responde a la idea de Platón. Para éste las ideas no son objeto de abstracción, sino de intuición y en cierto modo de adivinación, lo cual supone en su pensamiento una contemplación de primera mano en una vida preempírica. Por eso Platón integra en un solo bloque la teoría de la reminiscencia y la de las ideas; al intuir éstas deduce aquélla, un poco así como Kant al tener certeza de la libertad y al creer en el determinismo de los fenómenos, deduce la libertad en el *nóumeno*.

Ahora nos encontramos sumergidos en lo sensible; pero al reflexionar y juzgar tomamos contacto dentro de nosotros con lo inteligible, recordándolo; igual que si uno se queda ciego de pronto y luego le describen cosas que él había visto antes, las reconoce y recuerda. Prescindiendo de lo que pueda pensarse sobre la reminiscencia considerada en sí misma —algunos sólo ven en ella una forma mítica— ese esfuerzo de abstracción únicamente representa para Platón el medio lógico de llegar a la intuición de las esencias de las cosas

y sobre todo, en la cumbre de la dialéctica ascendente, a la intuición del Uno, que está "más allá de la esencia" (*Rep.* VI). Esto es lo que el P. Festugière llama "sentimiento de presencia", que, como se ve, es algo muy distinto de la pura abstracción.

Pero así llegó fatalmente Platón a concebir las ideas como seres. Ellas son las que existen realmente, las que constituyen los *noúmenos;* lo que perciben nuestros sentidos son sólo los fenómenos que presentan a nuestra sensibilidad y que nuestra razón traspasa hasta penetrar en el ser. Ahí se basa la legitimidad de la abstracción; así el pensamiento encuentra ante sí un mundo no huidizo, y se capacita para construir *ciencia* y no meras *opiniones,* siempre al vaivén de lo variable.

Cualquier pensador se dará cuenta de que por este camino nos enfrentamos con dificultades inextricables que no pretendemos plantear aquí. Lo que aquí nos interesa es que, aunque la teoría resultó un fracaso, con ella abrió Platón una ruta por la que tendrá que aventurarse toda especulación que pretenda establecer la verdad en nosotros y en las cosas, superar la relatividad universal y asegurar el saber. Porque es evidente que las apariencias externas no tienen ningún valor racional por sí mismas, sino que se lo conferimos nosotros con nuestros conceptos y juicios. Pero en seguida se plantea la cuestión de la legitimidad de tales operaciones mentales y del significado de sus efectos. De cualquier manera que se la entienda se impone encontrar en algún sitio una base real para la supuesta consistencia del mundo ideal.

Aunque hubiese que considerar el concepto como un simple corte operado en lo real siguiendo las líneas de la acción, desde el momento en que se nos deja entrever la esperanza de penetrar en la naturaleza de las cosas a través de las apariencias sensibles, es preciso situar su base fuera del pensamiento, si es que se quiere evitar el idealismo puro, que no reconoce más universo que el que crea en el pensamiento la magia del mismo pensamiento.

Es la eterna cuestión del *ser en sí,* lo mismo si se la atomiza irremediablemente con los pluralistas, como, si se la reduce al Uno con Platón.

Existe una tercera solución para esta última duda, tan importante en toda metafísica: y es la que encontramos por primera vez en el

siglo II de nuestra era en el platónico Alcinoo, que interpreta en ese sentido al mismo Platón. Las ideas están en Dios; son sus pensamientos, prototipo de las cosas y garantes de toda verdad. Esto parecía sencillo y muchos comentadores cristianos se apresuraron a aceptar esa fácil solución. Así, sin comprometer al ser *en sí*, fuente de ser y de inteligibilidad, se evita el extraño duplicado de los universos que denunció Aristóteles y esas especies de ángeles ideales, de dioses derivados y de *unos* de segunda categoría, que son el escándalo del realismo platónico.

Pero si esta interpretación basta para cristianizar a Platón y encajarle dentro de los moldes corrientes, desde el punto de vista filosófico, es una solución a medias que más sirve para complicar la cosa que para esclarecerla. Santo Tomás se verá no poco embarazado ante ella. Tendrá que recurrir a laboriosos circunloquios para explicar que hay en Dios ideas, en el sentido de que no las hay, o que no hay más que una, que es la misma esencia divina, considerada como fuente de toda inteligibilidad lo mismo que de todo ser. Sólo así podemos librarnos del infantilismo antropomórfico. Pero ¡a qué distancia nos encontramos de Platón!

LAS IDEAS Y LOS NÚMEROS

Se plantea otro problema a propósito de la relación entre las ideas y los números, que son también abstractos y que desempeñan un papel muy importante en la metafísica platónica. Según Platón, *Dios está haciendo siempre geometría*, lo cual parece querer decir que en el universo todo es número y medida. De hecho las mismas ideas son números, en cuanto que incluyen lo uno y lo múltiple, como los números, y en ciertos aspectos admiten una interpretación numérica. Siguiendo este plano inclinado Platón se inclinaba a explicar las cosas naturales por una especie de mitología matemática, que completaba en la enseñanza exotérica con una mitología propiamente dicha. Pero esta tendencia no arrastra en su dirección a todo el sistema. Éste ofrece al espíritu matemático dos zonas de aplicación muy diferentes entre sí: la zona de los números propiamente dichos, que se refieren a la noción de cantidad contenida en la división del continuo, y la de la medida, que es completamente distinta; pues ésta es una noción

metafísica, ampliación del pensamiento pitagórico y que sólo puede considerarse matemática analógicamente, en cuanto que sirve para expresar ciertas relaciones interiores a las ideas o entre las ideas mediante ciertos números cuasi simbólicos, aunque con fundamento real.

Los pensadores cristianos admitieron y explotaron con más o menos fortuna esta alta generalización, que Platón llamó *metrética* en su *Política*. San Agustín la gozaba; Santo Tomás también hizo sus pruebas y no sin cierta habilidad. Y es que esto no tiene nada que ver con la pretensión de querer explicarlo todo mediante relaciones propiamente numéricas —que es como entienden esta teoría ciertos físicos actuales y algunos idealistas—. El padre de estos últimos fue Espeusipo, discípulo desleal de Platón. Xenócrates, otro discípulo infiel, intenta, por el contrario reducir los números matemáticos a las ideas. La postura de Platón es distinta. Para él todo es número en cierto modo, lo mismo que dinámicamente todo es ritmo; pero no considera que esto sea razón suficiente para reducirlo todo al mismo plano ontológico sin más resultado que confundir las cosas. Aplica la idea general de medida en primer lugar a las realidades sensibles —y ese es el número propiamente dicho—, después a los mismos tipos ideales para expresar sus relaciones; pero los números-ideas no son ya objetos matemáticos ni adicionables; su valor es cualitativo y desempeñan respecto a los números propiamente dichos el mismo papel que las ideas-formas respecto a las cosas sensibles.

Fue una idea indudablemente sutil y genial, con la que Platón introdujo en la concepción de la ciencia un dualismo sorprendente que había de rubricar el porvenir de una manera tan deslumbrante. De aquí podía salir un doble método: o lógico y como biológico, que descuida la medida en beneficio de la especificación —esa es la postura de Aristóteles—, o matemático, que puede llegar al extremo de sacrificar las esencias, presentando al universo como un conjunto de ecuaciones bajo el cetro de un "Axioma eterno", pero que, manteniéndose en sus justos límites, constituye una técnica de infinito valor. No se tratará entonces de explicar lo real a la manera de Pitágoras, para quien la misma realidad era un número, ni de presentar una explicación sucedánea en la desesperación de encontrarla por el camino de la metafísica. Se tratará de un simbolismo intermedio, fundado en la naturaleza y por lo mismo sumamente fecundo, que el

mismo Platón no acertó a explotar, pero que en la edad moderna cosecharía grandes triunfos.

Más adelante diremos hasta qué punto tuvo la filosofía cristiana la buena inspiración de recoger este punto de vista después de las largas pretericiones de la escolástica. Sólo quise señalar aquí el punto de empalme. A Platón corresponde el honor de haber dado su justo valor a la matemática universal. Entre Pitágoras que la embrolla y Aristóteles que la menosprecia, Platón descubrió la *vía media,* aunque el estado de los conocimientos en su época no le permitió avanzar en esa dirección.

LA DIALÉCTICA

La tercera cuestión es la de la *dialéctica.* Este método, cuyo esquema tracé anteriormente, no debe confundirse con el de la inducción, que Aristóteles atribuye a Sócrates. Ésta pasa de lo particular a lo universal y de lo sensible a lo inteligible mediante la abstracción. Esto puede hacerse admitiendo que lo inteligible es inmanente a lo sensible y que se lo puede reconocer en él, como pretende Aristóteles. Pero si lo inteligible es un ser *en sí,* como opina Platón, hay que irlo a buscar donde está, y no hay más acceso entre lo sensible y él que el de la evocación mediante la *reminiscencia.* En el orden verdadero se pasa de lo inteligible a lo sensible, pues aquél es el principio de éste, o de un inteligible a otro mediante la ley de las *participaciones;* pero no se puede pasar de lo sensible a lo inteligible.

Así, pues, la dialéctica es un procedimiento puramente racional y no experimental. Es el instrumento de un racionalismo categórico que imprimirá su huella en toda la doctrina, lo mismo en moral y en política que en física y psicología. De juzgarla con todo rigor, cabe preguntarse si esa arquitectura intelectual así montada no es la negación de lo real tal como lo entienden los humanos, y, por consiguiente, la negación de las ciencias positivas.

Este espíritu llevará a Platón a deducir en sociología consecuencias verdaderamente inhumanas, que le hacen culpable de una depreciación del pensamiento realmente dolorosa. Cierto que hizo un noble esfuerzo por asentar los derechos del conocimiento racional contra el empirismo en todos sus dominios. Para salvar a la ciudad de las con-

secuencias de la sofística, de la renuncia antisteniana y del hedonismo, Jenofonte no tuvo más recurso que el de abandonarse a un conformismo sin base doctrinal. A este efecto Platón se propuso reconstruir toda la filosofía. Por desgracia, la sitúa en una zona abstracta en donde es peligrosísimo el juego de las deducciones, porque éstas pueden fluir sin control. Esto se verá muy claro en las *Leyes* y en la *República,* en las que Platón intenta justificar *racionalmente* el comunismo más arbitrario, el amor libre, la educación puramente estatal, etcétera. Se comprende que Aristóteles se abstuviese por completo de semejantes métodos. En este punto dará la razón al Estagirita la más auténtica filosofía cristiana. Así lo exige su realismo, basado en la idea de creación, un realismo exactamente inverso al realismo platónico, pues éste consiste en atribuir realidad a las abstracciones, mientras que aquél forma los conceptos abstractos por precisión de los datos reales de la experiencia.

Por otra parte, la dialéctica platónica no procede, como la de Hegel, de la tesis y de la antítesis antagónicas a la síntesis, sino que partiendo de la antítesis (la pretendida experiencia inconsistente y por lo mismo inconcebible en sí misma) pasa a la tesis, expresada en las ideas y que es decisiva, ya que tiene por función realizar el movimiento inverso descendiendo a la síntesis, la cual no hace más que confirmar y desarrollar el saber.

Pero en ese descenso que realiza Platón desde el Bien-Uno al universo, se acusa en su exposición una discontinuidad de método, una brecha que ha perturbado y dividido a todos los comentaristas. ¿Qué es ese Demiurgo que aparece en el *Timeo* como razón del mundo sin ser Dios? ¿O es Dios expuesto en lenguaje mitológico? Pero esto cede en perjuicio de la doctrina, pues ese Dios supremo no constituye el objeto supremo del pensamiento; ese primer ser no es el primer Bien ni el Uno del que deriva todo lo múltiple. Uno llega a preguntarse si no será simplemente un símbolo para expresar la generación, pues nos dice que actúa con miras a las ideas y al Bien, igual que dirá Aristóteles que el agente natural introduce la forma en la materia mirando al fin, que es también un bien.

EL DIOS DE PLATÓN

Pero ¿a qué se reduce entonces la explicación causal, que se espera suministre la idea de Dios en toda buena filosofía? ¿A qué se reduce el mismo Dios? No se ve creación. Apenas si se ve a un Dios. ¿Debemos llamar así a ese Bien-Uno, de quien habla Platón con misterio y magnificencia? Pero ¿por qué no lo dice en ningún sitio? Se alega que por miedo a correr la suerte de Sócrates. Semejante explicación nos deja con una duda: con la tentación pertinaz de no ver en el Dios platónico más que una abstracción, cuya objetividad recaería totalmente sobre la pirámide ideal, cuyo vértice representa Él e incluso sobre la inteligencia que construyó todo ese andamiaje. Inquietudes de idealismo, vagas sospechas de panteísmo. Tendríamos el elemento *divino,* y hasta lo tendríamos en todas partes (excepto en la materia inconcebible), puesto que en esta filosofía esencialmente helénica lo divino se identifica con lo racional, con lo ideal, pero no habría un Dios personal.

No se puede aceptar semejante interpretación: hay demasiados textos en contra. El panteísmo queda descartado, dado que Platón distingue entre el conjunto de las "participaciones" del Uno (que él llama el *Viviente en sí)* y el mismo Uno, lo mismo que entre cada participación y el Uno al cual se refiere. El Uno no es la Totalidad de las ideas y de los sensibles, sino su fuente transcendental (aunque quede por precisar de qué manera es su fuente). Está "más allá de la esencia", *a fortiori* de lo móvil y contingente. Así se desprende de la discusión del *Parménides* y así lo establece positivamente la *República.*

El idealismo puede extraerse de Platón si se quiere. Basta decir que el mundo de sus ideas debe concebirse no como un mundo de cosas, sino como un sistema de relaciones y leyes procedentes de la misma inteligencia. Pero entonces la dialéctica ascendente que analiza la participación del Uno está en contradicción con la síntesis descendente de la participación en el ser, que tiene todas las apariencias de ser el término que busca el filósofo. Hay que decir, pues, que el Ser está en la cumbre y que de ahí fluye sobre todas las cosas. No se trata de construir la realidad por un ejercicio autónomo del pensa-

miento, sino de encontrarla partiendo de su Principio supremo, el Bien o el Uno, hasta el cual se elevó primero la dialéctica ascendente. Lo real es anterior al trabajo de la razón. Existe el inteligible como un objeto que se propone a la inteligencia, y eso es la negación del idealismo.

En realidad, como dije antes, la doctrina platónica es un realismo espiritualista. En este sistema el Bien-Uno es objeto de intuición y no de puro conocimiento abstracto. En él las ideas no son simples tipos ideales, esencias puras, relaciones y leyes, sino la misma realidad, verdadero objeto de la ciencia, de la que apenas si son una sombra las cosas abandonadas al devenir, o digamos que son una manifestación para nuestros sentidos, pero una nada impalpable para el espíritu.

Por consiguiente, Dios, el Padre de las ideas, debe concebirse también como una realidad, no como una abstracción. No somos nosotros los que le constituimos a Él, sino Él el que nos constituye a nosotros como inteligencias. Porque para Platón como para Aristóteles, la inteligencia y lo inteligible se identifican en su acto, de forma que el principio de una lo es también del otro, y el caso supremo de una lo es también del otro. Dios, inteligente inteligible, es causa de toda inteligibilidad y de toda inteligencia. De la Idea de las ideas proceden las cosas que participan de Ella y el pensamiento que las conoce.

AUSENCIA DE LA IDEA DE CREACIÓN

Queda por saber cómo. Aquí es donde vendría a aclararlo todo la idea de creación. Sólo que en Platón no hay el menor rastro de esta idea. Él concibe las ideas como madres de las cosas, y consiguientemente, supone que todas las cosas derivan de Dios en el sentido de que se deducen de Él, por decirlo así, desde el punto de vista de su inteligibilidad y que participan de su ser en cuanto que en Dios se identifica el ser con lo inteligible. Pero todo esto es función exclusiva de la causa formal; se trata de una *communicatio in forma*, pero no aparece ninguna eficiencia, ninguna libre voluntad eficiente.

De la misma manera, el proceso dialéctico que conecta las ideas entre sí pertenece a la causa *final* y no a la eficiente: su fuerza moto-

ra es el *bien*. Finalmente, como desde las ideas a los sensibles no hay propiamente deducción, se incurre en un caos que el Demiurgo se encarga de desembrollar y que ordena refiriéndose a las ideas y con la vista puesta en el bien; pero tampoco aquí se da creación, puesto que no se trata de una actividad primordial y además se cuenta con una materia previa para la formación demiúrgica del cosmos. Desde el Bien-Uno a las ideas se da participación formal, y del Demiurgo a los objetos de la experiencia, *información* o en definitiva generación, lo mismo si se considera el Demiurgo como ser o como simple mito simbólico. Por ninguna parte aparece una eficiencia creadora propiamente dicha, una causa del ser en cuanto ser, con lo cual nos quedamos en el terreno de las explicaciones relativas, sin dar realmente razón del cosmos.

En la filosofía cristiana la cosa es muy distinta. En ella, tanto el ser como el no ser (por atenernos a la terminología de Platón) se refieren a Dios directa, inmediata y totalmente. Porque Dios es al mismo tiempo el Uno, el Bien y la Esencia única; las ideas sólo son aspectos o atributos suyos. Este Dios es una persona; es el Dios vivo, el único Dios, y todo lo demás son criaturas suyas, mientras que en Platón, a fuerza de abusar del término *divino*, cuyo sentido totalmente relativo es infinitamente elástico, es casi imposible saber en concreto lo que en realidad es Dios.

La misma alma es un dios. Las almas astrales son dioses. El alma del mundo es el *dios visible* o sensible, de que se nos habla al final del *Timeo*. El Demiurgo es también dios. Tiene por encima de sí al que pudiéramos llamar su modelo de construcción, al "Viviente en sí", al que también denomina Platón el Dios inteligible —entiéndase el mundo de las realidades inteligibles— y que constituye el conjunto de las ideas. En lo más alto del empíreo reina el Bien, idéntico al Uno, al que no se llama Dios, a pesar de que posee algunos de sus más altos atributos. Esto sin contar el ser existente *total* o *absolutamente* del *Sofista*, dotado de alma y vida, y que es, por consiguiente, una persona, pero del que se habla con tanta oscuridad y reserva que no sabe uno a qué atenerse.

En el *Parménides* explica Platón que se le llama Uno y no Ser, para no convertirlo en un sujeto existente, lo cual equivaldría a introducir en Él la composición o a hacerlo entrar a Él en composición.

Decir: "el Uno es" ¿no equivale a hacerlo entrar en el mundo de las relaciones? Ya con eso se desdobla, aunque no se multiplique indefinidamente, pues el ser lleva consigo sus determinaciones inferiores. Es, pues, preciso que el Uno esté por encima del mismo Ser y se mantenga separado de Él. Así lo establecerá también la metafísica cristiana, pero con ciertas precisiones y cautelas que faltan en los Diálogos.

Ésta hará ver que en cierto sentido debe evitarse atribuir a Dios el ser, que en otro sentido hay que atribuírselo y finalmente que se lo debe transcender. Explicará cómo y por qué. Y como base de todo impondrá la idea de creación —a la que Platón se estuvo acercando sin lograr nunca captarla—: ella constituirá el tema fundamental, del que toda la teodicea no será más que una variante. Pero esa obra definitiva no podría haberse escrito sin la labor previa de Platón. Sus tanteos abrieron todos los caminos de la especulación, y sólo se llegará a la conclusión definitiva después de haber visto por qué no llegó él.

INFLUENCIA DEL PLATONISMO

No tiene nada de extraño que con tantos recursos como ofrece y en virtud precisamente de los misterios que presenta, el platonismo extendiese su influencia a través de todas las generaciones cristianas. Fue el alimento preferido de los primeros Padres y a través de ellos también de los escolásticos, luego fue el ídolo del Renacimiento, y se lo encuentra igualmente en las especulaciones de Descartes, Spinoza, Leibniz y de Malebranche sobre todo; y de tantos otros.

La escuela platónica de Cambridge llegará al colmo pretendiendo encontrar en Platón casi todo el Evangelio y en el Evangelio casi a todo Platón. Éstos eran anglicanos. Los católicos franceses muestran más moderación y a veces hasta inquietud. En cambio, Thomassin y los de su cuerda son platónicos decididos, incurriendo en más de una interpretación ingenua, cuando no en positivas inexactitudes en sus citas concretas.

La influencia persistente que ha ejercido San Agustín en la Iglesia ha contribuido mucho a este culto del platonismo. San Agustín fue un gran admirador de Platón, aunque, a decir verdad, sólo le conoció a través de la escuela alejandrina. Platón fue para él lo que Aristóteles

fue para otros: el filósofo. Junto con eso le llama "el más teólogo de todos los griegos". Gracias a Agustín, Platón quedó incorporado al destino cristiano, con una continuidad que no se acabará sino con el mismo cristianismo y con la desaparición del pensamiento.

VII. ARISTÓTELES

Aristóteles inaugura otra influencia, ofreciendo a la recuperación cristiana una materia más extensa y mejor elaborada, si no más preciosa. Goethe habla de "esos dos hombres que se repartieron entre sí la humanidad", queriendo decir que lo real y lo ideal encontraron en ellos su más alto punto de contacto y sus más sólidos pilares dentro de la antigüedad clásica. Bien podemos pensar que estas dos cumbres estaban destinadas a juntarse en el cristianismo. Aristóteles, como más positivo, inspiraría el realismo cristiano, mientras que Platón respondería a su idealismo doctrinal, cuya irradiación hacia las criaturas desde el punto céntrico del Creador, se vería ampliamente favorecida por el enciclopedismo aristotélico. Porque, en efecto, Aristóteles fue quien inauguró el reinado de la erudición y de las ciencias naturales, enriqueciendo con sus fecundas ramificaciones en el orden del saber el árbol de los conocimientos humanos, que hasta entonces apenas contaba con más ramas que matemáticas, filosofía, elocuencia y poesía.

Fue Aristóteles un espíritu de una potencia y de un equilibrio únicos en la antigüedad, capaz de elevarse a las más altas generalizaciones sin perder contacto con la experiencia, por lo que representó a los ojos de los cristianos el buen sentido genial, como más adelante su discípulo Tomás de Aquino. A éste le facilitó muchos materiales para la construcción de su síntesis, y sobre todo la técnica, la dirección general del pensamiento y ese instrumento de trabajo indispensable a todo pensador: la lógica. Aristóteles sustituyó la dialéctica puramente polémica de Zenón y la dialéctica constructiva, pero vaga, de Platón, con una lógica completa, científicamente perfecta, que la filosofía cristiana se sentirá feliz de heredar para coordenar sus propias aportaciones y vincularlas a la totalidad de la experiencia humana.

A veces se acusa a Aristóteles de haber sustituido las matemáticas por la lógica en el estudio de lo real. No pocas veces y tratándose de detalles científicos es éste un reproche merecido, pero tomado en general es infundado y desorientador, pues las matemáticas no son más que una lógica parcial, la lógica de la cantidad, y aplicarlas a otros objetos sería un tremendo error metodológico. La lógica propiamente dicha es la matemática del pensamiento, y, como notó Claude Bernard, no hay nada que la pueda reemplazar.

LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

Lo que caracteriza desde el primer momento la doctrina de Aristóteles y la coloca en las cumbres del espíritu humano es su metafísica general. Mientras que Platón busca el ser en los universales, precisamente para poderlo pensar, Aristóteles lo descubre en lo individual, aunque el pensamiento lo capta en su forma universal, ya que el ser individual se presta a ello gracias a sus relaciones y semejanzas, aunque sin dejar de ser individual en sí mismo. Pero no por esto se refugia en el fisicismo antiguo que explicaba unas cosas con otras, los cuerpos complejos con elementos más simples, pero del mismo orden. Entre este extremo y el extremo platónico, entre la pura materia empírica y la espiritualidad *separada,* introduce Aristóteles la espiritualidad inmanente, es decir, la *forma,* que ascendiendo por grados cada vez más altos se va convirtiendo en alma, luego en inteligencia pura y finalmente en Dios.

Además, Aristóteles basa la definición de lo individual y consiguientemente de lo real en su actividad característica, ya que ésta lo manifiesta y lo constituye de cierta manera determinada, pues el ser y su acción se equivalen recíprocamente. Más concretamente, el ser es dinamogénico; está hecho para la acción y no se realiza verdaderamente más que en la acción: por eso se llama la acción el "agente en *acto segundo*", pues sin esa actuación efectiva sólo posee una actualización provisional. Así, pues, la filosofía de Aristóteles constituye un dinamismo sustancialista e individualista en contraposición al platonismo universalista y abstracto de las ideas en sí.

Es también una filosofía optimista y progresista dentro de los límites que imponen los ciclos cerrados de que jamás se liberó el pensamiento antiguo. Toda realización particular es la puesta en práctica y la traducción en acto de un poder precedente y al mismo tiempo un poder nuevo para una realización superior. Todos los seres están penetrados y unidos por una inmensa aspiración, cuya potencia pura es el punto de partida, y el término el Acto puro o el soberano Bien.

EL DIOS DE ARISTÓTELES

En efecto, la idea de Dios tiene que surgir en el punto culminante de esta filosofía primordial. Supuesto que el ser es actividad y realización concreta, la cumbre del ser será una actividad perfecta y una plena realización y por consiguiente el Pensamiento por excelencia, ya que toda acción tiende y culmina en el pensamiento. El Ser verdadero es el mismo Pensamiento, en el que se identifican el sujeto y el objeto, el ser pensante y el ser pensado, ambos en función de acto perfecto. Por eso Aristóteles concibe a Dios como el *Pensamiento del pensamiento*, en el que florece en gozo la plenitud del ser y de la perfección.

Es notable que el hombre de más espíritu de observación y de mayor sentido positivo de la antigüedad supiese elevarse al mismo tiempo a esta concepción de la dicha infinita de Dios vinculada a la contemplación pura, al pensamiento del pensamiento, es decir, a una inteligencia referida a sí misma, sin composición de ninguna clase, inmutable y en acto eterno de todo su ser. "Nosotros sólo podemos gozar de felicidad perfecta por algunos instantes. Él la posee eternamente; su gozo se identifica con su mismo acto (con su acto de existencia plena). La vigilia, la sensación y el pensamiento son nuestros mayores goces precisamente porque son actos; la esperanza y el recuerdo sólo constituyen goces por su relación con el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento en sí (el pensamiento del pensamiento) es el pensamiento de lo mejor que existe y el pensamiento por excelencia es el pensamiento del bien por excelencia (el pensamiento perfecto). Por consiguiente, la contemplación de este objeto es el gozo supremo y la dicha soberana" (*Met.*, XII).

Eso es vida, y por cierto la más alta expresión de la vida; porque ejercitar la propia inteligencia es vivir y Dios es la misma inteligencia en acto. "Llamamos Dios a un Viviente eterno y perfecto. Pertenece, pues, a Dios la vida perenne y la duración eterna: eso mismo es Dios por identidad" *(Ibid.)*.

Aristóteles compara el intelecto y lo inteligible en Dios a dos puntos que se tocan y que al tocarse se confunden. Y es que el intelecto al captar el objeto inteligible actualiza ese objeto y él mismo se hace inteligible. Al pensar se piensa, y cuando se tiene una actualización perfecta por ambos lados, tenemos el Pensamiento del pensamiento, es decir, a Dios. "Tal es el Principio del que pende el cielo y toda la naturaleza" *(Ibid.)*.

DIOS Y EL MUNDO, SEGÚN ARISTÓTELES

Los comentaristas disienten sobre las relaciones de ese Dios con el mundo. Es cierto que Aristóteles concibe esas relaciones como únicamente ascendentes y de ninguna manera recíprocas. Todo tiende hacia Dios por el deseo y los seres racionales hacen de Él el objeto de una contemplación beatífica; pero Dios, personalmente, está separado por completo del mundo, no tiene más objeto de pensamiento que su misma esencia y no tiene relación ninguna con nada. Son éstas afirmaciones serias. Pero antes de escandalizarnos ante ellas, tengamos presente que los doctores cristianos mantienen esas proposiciones tan estrictas en todo su rigor metafísico. También Santo Tomás presenta a Dios separado de todo, sin más objeto de pensamiento y voluntad que Él mismo y sin el menor contacto ni relación real con nada. Solamente añade que, aunque Dios está distanciado del mundo, el mundo no lo está de Él, sino que vive exclusivamente de lo que toma de Él; que en el mismo acto de pensamiento con que Dios se piensa solamente a sí, lo conoce todo, pues todo cuanto es inteligible lo es por participación de su esencia; y que, aunque en efecto Dios no dice relación real a nosotros, nuestras relaciones con Dios implican legítimamente la idea de una correlación y eso basta para asegurar el destino temporal o eterno de todos los seres.

Sería, pues, poco razonable reprender en Aristóteles lo que admiramos en Agustín o en Tomás de Aquino. Por desgracia, hay motivos para suponer que el Estagirita concedía a esas fórmulas un valor restrictivo poco favorable a la vida religiosa.

¿Autoriza esto a preguntarse, como hacen algunos, si hay razones suficientes para admitir la existencia de un Dios, encerrado así en su torre de marfil y que no parece servir para nada? Semejante duda es totalmente infundada. A Aristóteles le sería muy fácil responder que, replegado y todo sobre sí mismo, el Bien Soberano desempeña su papel. ¿Es que Atenas o Roma tienen que salir al encuentro del viajero para que éste se ponga en ruta? Dios, perfección suprema y atracción soberana, sólo con serlo atrae hacia sí "el cielo y toda la naturaleza". Suprimirlo sería matar el impulso del ser y hasta borrar su misma razón de ser, ya que el ser sólo existe para obrar.

ARISTÓTELES Y LA CREACIÓN

Reflexionando sobre ello, se ve que lo que indujo a Aristóteles a no atribuir al Primer Motor inmóvil más que una moción de pura finalidad fue la falta de la idea de creación. No podía atribuirle una moción por impulsión, porque toda acción de este tipo implica la reacción correspondiente, y por lo tanto el Primer Motor al impulsar hubiese padecido su reacción respectiva y ya no hubiese sido inmóvil. Según nuestra experiencia, el único motor verdaderamente inmóvil es el que actúa por atracción sin experimentar en sí mismo la menor modificación. Cualquier otra moción que se atribuya a Dios tendrá que ser creadora, es decir, que tendrá que ponerlo todo, so pena de registrar en su acción el efecto de la materia previa sobre la cual actuase. Pero semejante tipo de eficiencia total, sin materia ni condición ninguna previa, es ajeno a la mentalidad de Aristóteles y de toda la filosofía precristiana.

El Dios aristotélico no pone el ser, porque, según parece, ni él ni ninguno de los antiguos considera que el ser necesita que lo pongan. El ser es; es lo único que se le pide. Aristóteles plantea el problema del devenir en física y en cosmología, buscando la causa del ser en cuanto tal ser particular con tales características sustanciales o acciden-

tales; en cambio, no investiga la causa del ser en cuanto ser. ¿Por qué? Sin duda, por la necesidad eterna que atribuye al orden total de las cosas tales como son, comprendido entre ellas su primer término. Dios es el primer ser Necesario; pero, según Aristóteles, no es ni más ni menos necesario que la Totalidad de las cosas, y por lo mismo igual que cada ser en cuanto que es un ser, es decir, un participante de la Totalidad. El filósofo no distingue entre el necesario absoluto, que es el mismo Dios, y el necesario derivado, que es el conjunto de la creación con sus grandes piezas y maquinaria. Admitida esta distinción, sólo queda por resolver la cuestión del origen de todo cuanto no es Dios, y la solución nos la sirve en bandeja el mismo Dios. Tal es el sistema creacionista.

VENTAJAS DE LA POSICIÓN ARISTOTÉLICA

Aunque en este respecto deja que desear la doctrina de Aristóteles, hay que observar que, en cambio, corta radicalmente la entrada a todo emanatismo y a todo panteísmo naturalista. Define a Dios como tal poseyéndose plenamente a sí mismo, con absoluta independencia de toda relación descendente. Dios es el Incondicionado, el Transcendente, el Separado, el Santo; y esos atributos, volvemos a repetirlo, hay que mantenérselos, sin descuidar por eso de completar lo que falta al sistema.

Por otra parte, al establecer su orden natural a título de puro hombre de ciencia, libre de toda tentación de intervencionismo divino en el juego de las causas segundas, elimina el deísmo supersticioso que censura en Anaxágoras y que tanto abunda en las religiones populares, y condena por anticipado esos panteísmos de la acción que se llaman ocasionalismo y armonía preestablecida. Todos éstos son méritos muy apreciables.

ARISTÓTELES Y LA ETERNIDAD DEL MUNDO

Siguiendo a la mayoría de los filósofos antiguos Aristóteles creyó en la eternidad del mundo, y muchos comentaristas cristianos de todos los tiempos atribuyeron a esa convicción el que el Estagirita desconociese la idea de creación. Es ese un error filosófico de graves

consecuencias; aferrarse a él es poner en duda la validez de las pruebas de la existencia de Dios que suelen sacarse de la cantera de este mismo pensador. En efecto, si la eternidad del mundo nos autoriza a prescindir de la creación, nos autorizará igualmente a prescindir de Dios, cuya acción creadora o no creadora, guarda parecida relación con la duración.

El error de Aristóteles no estuvo en creer en la eternidad del mundo, sino en creer en la eternidad de una materia independiente de Dios, basándose en un dualismo que ya encontramos en Platón y en sus predecesores. No importa que el mundo sea eterno siempre que su eternidad proceda de Dios. Los cristianos no creen que lo sea, pero esto es una cuestión de hecho y no una exigencia de la idea de creación. Alberto Magno y Tomás de Aquino rechazan como errónea la afirmación de que es imposible un mundo eterno; pero en todo caso es una cuestión distinta, en que se trata de lo que permite la naturaleza de las cosas y no de las relaciones entre el mundo y Dios. La idea de creación considerada en sí misma es ajena a la idea de duración, pues la misma duración es objeto de creación. No existe una duración fuera de las cosas que duran. No porque un mundo creado por Dios sea eterno dejará de ser creado. Esa particularidad de su duración no puede cortar los vínculos que le unen con su Creador. Esa concepción aristotélica de un mundo colgado eternamente de Dios, lejos de constituir una blasfemia ni una ofensa contra la religión, puede considerarse como una idea sublime.

La equivocación consiste en colgarle a Dios un universo que no depende de Él totalmente, sino que en sus elementos permanentes, particularmente en su materia, es tan necesario como el mismo Dios. Esto equivale a establecer el Destino, pues de esa manera todo está dominado por una Necesidad universal, en la que Dios es el centro, pero no la fuente.

ARISTÓTELES Y LA PROVIDENCIA

Este error conduce a otro. Sustraer a Dios la causalidad sobre la materia equivale a quitarle de un golpe toda influencia sobre las cosas particulares y a negar la Providencia en lo que más nos interesa, que son las cosas humanas. En los pasajes en que Aristóteles parece hablar

de providencia se refiere a una racionalidad inmanente a los acontecimientos, a un influjo automático que se transmite de arriba abajo a través de la escala de los seres y no de una responsabilidad universal que competa a solo Dios.

En una palabra, el Dios de Aristóteles, Causa Final, pero aislado en sí, sólo ofrece al mundo el punto de convergencia de sus perspectivas y el impulso espontáneo inicial para su marcha; aparte de eso lo abandona a su suerte, sin esperanza de una rehabilitación final ni de una recuperación de sus pérdidas.

EL MAL

De aquí se desprende una doctrina sobre el mal. Para Aristóteles el mal carece de existencia propia; representa sólo el límite del bien, la desviación en su prosecución. Todos los movimientos espontáneos de la naturaleza se dirigen hacia el bien, y a través de los bienes derivados, hacia el Bien Supremo. Pero el reparto de bienes es desigual; el bien encuentra su limitación en la potencialidad siempre inherente a seres forzosamente imperfectos, aparte de que la interferencia de distintas perfecciones ocasiona regresiones y caídas. Ese es el origen del mal. Por consiguiente, Dios no es su autor; Dios es la causa de todo bien, aunque sólo sea por la atracción que ejerce sobre la espontaneidad de los seres. Pero, aunque en ese sentido es el autor de todo bien, no puede garantizar su victoria; como su influjo no alcanza a la materia, no puede armonizar todos los efectos de la acción y contener en el bien la vitalidad universal. Siempre se producen pérdidas irreparables.

CORRECTIVOS NECESARIOS

Para cristianizar estos pensamientos es preciso volver a introducir la idea de una causalidad total y de la dependencia radical de todos los seres en cuanto tales al Primer Principio del ser. Así se satisface a lo que exige tanto la necesidad de una explicación como la aspiración humana. Pero ese correctivo no será producto de la reflexión puramente filosófica. Antes tendrá que sustituir el cristianismo a ese Dios, fórmula del mundo que cierra demasiado verbalmente el ciclo

de las investigaciones aristotélicas, por el Dios de la intuición profética y de la intuición de contacto realizada en la Encarnación. Solamente entonces brillará de hecho la verdad en su plenitud.

LA DOCTRINA SOBRE EL ALMA

Aristóteles incluye la doctrina sobre el alma en su metafísica general, como ya vimos. Para él el alma no es, como para Platón, una especie de espíritu puro, encerrado en la carne para desgracia suya, y que sólo puede progresar retrocediendo, al contacto con las ideas subsistentes, a aquel estado preempírico que hoy va rememorando laboriosamente. Aristóteles da por descartadas semejantes elucubraciones. Él razona en plan naturalista. No concibe al hombre como un espíritu encarnado, sino como un *animal racional*, en el que el alma es el *acto de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia*, es decir, capaz de vida por razón de su organización. El alma humana goza además de poderes propios, en los que no interviene el cuerpo más que como condición previa, pero que acaso no pertenecen al individuo, ya que sólo le vienen a éste desde el exterior para hacerle participar mientras vive en una actividad superior.

Si esta interpretación es acertada, como pensaron Alejandro de Afrodisia, Plutarco, Porfirio, no pocos Padres de la Iglesia y la mayoría de los comentaristas modernos, saltan a la vista las consecuencias. El alma vivificante es extraída de la potencia de la materia, como todas las otras formas orgánicas o inorgánicas; es corruptible, no en sí misma, pues no tiene existencia en sí, sino en virtud de la corrupción del cuerpo, igual que se deshace la rotundidad de una esfera al romperse ésta. El alma pensante tomada en sí misma es imperecedera, pero impersonal y "separada", de manera que no existe una supervivencia personal ni, consiguientemente, sanción moral fuera de este mundo.

Ya se ve lo diametralmente opuesta que es esta concepción a las ideas cristianas. A ella se debió en gran parte el desprestigio relativo en que se tuvo el aristotelismo en los primeros tiempos de la Iglesia. Sin embargo, aunque esta filosofía aristotélica sobre el alma fallaba así por su vértice, sumiendo en la incertidumbre o en el error la

cuestión de su origen y de su naturaleza inmortal, por lo menos tenía la inmensa ventaja de su positividad y de su carácter eminentemente científico, que más tarde constituirá la fuerza del tomismo frente a los espiritualismos falsos, platónicos o cartesianos.

Por otra parte, ya no había que temer metempsícosis ni transmigraciones. El alma no puede definirse sino con su cuerpo y con tal cuerpo concreto, lo mismo que el cuerpo no puede definirse sin su alma. Se acabaron las ideas innatas, para dar paso a un desarrollo psicológico normal, por una especie de ósmosis o intussuscepción al contacto con una realidad que está "saturada de alma". Además, aunque el alma aristotélica no entronca sustancialmente con lo divino, ya que es sustancialmente terrena y perecedera, no por ello deja de estar conectada funcionalmente con lo divino por intermedio del *nous,* que es inmanente al alma, sin dejar de ser transcendente en sí mismo. Así afirma San Pablo que el Espíritu de Dios habita en nosotros y coopera con nosotros, aunque sustancialmente es distinto de nosotros. De aquí se sigue que nuestro destino continúa vinculado al más allá del hombre; que nuestro mundo verdadero es el del espíritu, no el de la materia, y que la idea esencialmente cristiana de un reino de Dios al que tenemos acceso puede encontrar su impulso inicial y sus elementos sistemáticos en el pasado aristotélico.

LA MORAL ARISTOTÉLICA

Los principios precedentes se traducen en consecuencias morales. No se menciona ningún imperativo de tipo kantiano; Aristóteles se mantiene dentro de lo objetivo; se trata de construir al hombre, de edificarlo en el sentido de San Pablo, es decir, de conducirlo a su perfección mediante el ejercicio de sus poderes y la adquisición progresiva de las virtudes a que le induce la naturaleza, de forma que llegue a realizar su obra propia, a "hacerse un hombre" y ser así feliz.

En efecto, todos los seres hallan su felicidad en el ejercicio de su propia actividad y en la plena realización de su naturaleza. Ahora bien, la naturaleza del hombre se caracteriza primordialmente por la razón. A ella ha de subordinarse todo el ser humano, como siempre ha de subordinarse lo inferior a lo superior y lo general a lo especí-

fico. Así, pues, nuestra actividad característica es el pensamiento, sobre todo en lo que tiene de más elevado y tratándose de sus más altos objetos y objetivos. Esto equivale a decir que nuestro destino y nuestra dicha consiste en la contemplación de lo divino. Todas las demás actividades y virtudes son de orden utilitario; ésta tiene valor por sí misma y no se ordena a ninguna otra cosa; ella constituye el fin real, aunque con frecuencia desconocido, de cuanto hacen los hombres, incluida la actividad social y política.

CONCORDANCIAS Y DISCREPANCIAS

En principio, estas ideas están totalmente de acuerdo con el ideal cristiano, que considera como el fin último de la vida y como objetivo de toda la actividad moral la *visión beatífica,* es decir, la contemplación de lo divino en sí. La diferencia está en que el cristiano transporta este ideal en su forma perfecta fuera de esta vida, donde se sabe que es irrealizable para la casi totalidad, que es accesible solamente a unos cuantos, durante escasos momentos venturosos, y por consiguiente en irritante desproporción con lo que exigirían los principios doctrinales, puesto que presentan la contemplación como patrimonio del hombre. Sin embargo, no es poco mérito el mismo hecho de haber concebido semejante doctrina y haberla mantenido, aun chocando paradójicamente con la realidad. Ese hombre feliz de Aristóteles no existe; sólo tenemos la fórmula. El "escogido" cristiano sí podrá existir; la vida eterna y la gracia le proporcionan las condiciones de realización; en esta nueva situación podrá aprovecharse igualmente el cuadro aristotélico: prueba de que el filósofo acertó a enfocar la cuestión desde la altura, respetando los elementos esenciales del problema.

Hay otra diferencia en la que habrá que introducir correcciones importantes para poderla aplicar al cristianismo, y es que lo mismo para Aristóteles que para Platón, la moral no es más que una parte de la política, mientras que el cristiano distingue ambas doctrinas no sólo en la relación de lo particular a lo general, sino de lo temporal a lo eterno.

Dije hace un momento que Aristóteles admite perfectamente que la sociedad tiene por misión ayudar a los individuos a realizar su fin propio. En esto se muestra totalmente contrario a los regímenes totalitarios, en los que el individuo queda absolutamente a merced del Estado, que sólo persigue fines temporales. Censura a Platón por sacrificar la felicidad individual, la dicha familiar, o de tal o cual grupo a la razón de Estado, como si éste fuese un ser sustancial y no una unidad de orden. También quiere que se reparta el bienestar colectivo en beneficio de todos. Así combate también el comunismo platónico que, so pretexto de hacer del Estado una sola familia, suprime todas las familias, destruyendo los afectos ciertos existentes por crear otros posibles. Lo mismo ocurre con la propiedad. Socializarla totalmente, como Platón, equivale a quitarle sus estímulos, minando la vida social en sus mismos cimientos, que son individuales. En todos estos extremos Aristóteles coincide con el pensamiento cristiano; nuestros doctores aprovecharán sus dichos. Pero por no haber establecido un vínculo fuerte entre la conciencia individual y el Principio del bien, Aristóteles, a pesar de todo, no acierta a marcar una distinción neta entre la moralidad individual y la colectiva, entre la acción del individuo y la acción del grupo, sino que ésta comprende a aquélla, y las virtudes individuales no son más que la preparación para la virtud social. Si en estas condiciones no se hace sentir demasiado el inconveniente del totalitarismo, es porque la misma sociedad se encuentra hasta cierto punto espiritualizada, en virtud del fin superior que se le ha marcado. El resultado es que ni el Estado es una sociedad espiritual, propiamente dicha, ni el individuo goza de autonomía en el orden espiritual. Corresponderá al cristianismo la gloria de satisfacer esta doble exigencia estableciendo una distinción neta entre lo temporal y lo espiritual, organizando la vida espiritual dentro del seno de la Iglesia y proclamando bien alto la autonomía de la persona moral frente al César.

ARISTÓTELES Y LA ESCLAVITUD

El haber asignado la contemplación como objetivo de la moral y el no conocer más contemplación que la de orden científico o metafísico, indujo a Aristóteles a no concebir la virtud sino en función del

ocio. Su moral es un mandarinato, al que sólo pueden aspirar los ciudadanos libres y bien dotados, con exclusión de artesanos y obreros, agricultores y comerciantes y de cuantos practican "obras serviles". Y como estos trabajos son necesarios en todo caso, se termina por basar la moral de los unos sobre la esclavitud de los otros, disimulando así una atrocidad con los colores de un noble pretexto.

Al preguntarse si los esclavos son capaces de virtud, Aristóteles se queda perplejo. Si dice que sí va contra su doctrina general, pues no es posible hablar de contemplación culta a un ser inculto, y si dice que no, injuria la humanidad del esclavo, humanidad que sólo puede definirse a base de la razón. Aristóteles soluciona el dilema reconociendo que el esclavo tiene indudablemente razón, pero justamente la precisa para comprender la razón de su amo, y someterse a ella, practicando así las virtudes de segundo grado, reflejo de las virtudes del hombre libre. Platón había dicho algo parecido. Es el eterno desconocimiento de la conciencia individual, del alma emanada de Dios directamente y en relación con Él, cualesquiera que sean sus condiciones terrenas y su posición social. Aún no había resonado aquella gran proclama: "En Cristo no hay judío ni gentil, mujer ni varón, esclavos ni amos: todos formáis un solo cuerpo en Cristo Jesús".

EL ORDEN SOCIAL Y LA AUTORIDAD

Finalmente, en cuanto al orden social, opina Aristóteles que la soberanía reside en la asamblea de toda la ciudad, en la que todo ciudadano tiene su derecho, de suerte que los jefes gobiernan en nombre de todos, bajo el control de una mayoría, que se considera representa la voluntad común, ya que la unanimidad es prácticamente imposible. El cristianismo empieza por adoptar esta solución en su nivel original, pero añadiendo que en último término hay que referir a Dios lo mismo el derecho social que el de la conciencia individual, ya que Dios es la fuente de donde procede la naturaleza de las cosas en que se basa toda la teoría y el instinto humano de sociabilidad. El derecho de la multitud es sólo de carácter designativo y no de fuente manantial; el origen primordial de la autoridad social radica en otra parte. De aquí las inmensas consecuencias en que Aristóteles no hu-

biera podido soñar, pero a las que no sólo no se opone su doctrina, sino que, por el contrario, les proporciona preciosos puntales y una sólida armadura técnica.

RETRASOS EN LA EXPLOTACIÓN DE ARISTÓTELES

Al comienzo de la era cristiana se conocía muy poco el conjunto del sistema aristotélico y esa inapreciable técnica a que me he referido, por lo cual no era fácil formarse un juicio equitativo; por otra parte, las preocupaciones filosóficas estaban aún poco difundidas para poderse adherir a ella con conocimiento de causa. Aunque sus discípulos de primera hora, como Eudemo de Rodas y Teofrasto de Lesbos, mantuvieron fielmente su doctrina original, pronto vinieron a alterarla Estratón de Lampsaca y sus sucesores puestos al frente del Liceo. Éstos la desviaron hacia un fisicismo puro, mientras que por otra parte había perdido su magnífica amplitud enciclopédica. No eran éstas muy buenas condiciones para la asimilación inmediata. En este sentido constituye una excepción un tal Juan Filopón (siglos V-VI), por más que se había producido una restauración aristotélica con Andrónico de Rodas, que editó las obras del Maestro, y con Alejandro de Afrodisia, el más insigne de sus comentaristas antiguos.

Porfirio, el neoplatónico, Temistio y Simplicio contribuyen con Filopón a conservar la tradición hasta el siglo VI. Entonces con la irrupción de los bárbaros, las guerras y las perturbaciones sociales, se produce un eclipse; pero con Boecio, Casiodoro y San Isidoro de Sevilla se reanuda el hilo de la tradición y el cristianismo se aprovecha para la elaboración de su propia filosofía. Con todo, puede decirse que la Iglesia no descubrió verdaderamente a Aristóteles hasta el tiempo de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Y es que para entonces ya había desaparecido el peligro del paganismo y en cambio se sentía un inmenso apetito de saber, prescindiendo de varias otras incidencias históricas que favorecían el auge del aristotelismo. Al llegar a su madurez la cristiandad debía conocer al filósofo más maduro de la antigüedad clásica. Éste representaba al hombre; era lógico ponerlo al servicio del Hombre-Dios.

Por lo demás, lo mismo que ni los Padres ni los filósofos cristianos de nuestro tiempo aprovecharon la doctrina de Platón en estado vir-

gen, así tampoco el pensamiento medieval se asimiló a Aristóteles en estado puro. Los pensadores se ven obligados a recurrir a derivaciones bastante remotas, a veces más neoplatónicas que aristotélicas, bien sea a través de los comentaristas griegos, muy lejanos ya de las fuentes, o bien a través de los intérpretes sirios, árabes y judíos.

En la época renacentista surgió un nuevo aristotelismo, más o menos auténtico también, pero ardoroso y que sólo cedió a los golpes de la revolución cartesiana. Por lo demás, tampoco ésta tuvo reparo en aprovecharse del Estagirita, sin creerse por eso dispensada de denigrarle. Ahora, con el nuevo tomismo, igual que antaño con el antiguo —que jamás se desterró de las escuelas cristianas— Aristóteles volverá naturalmente a ocupar el puesto que le corresponde en la especulación, y todavía se le puede augurar días de gloria.

VIII. EPICUREÍSMO Y ESTOICISMO

Evidentemente, la Iglesia cristiana no podía encontrar nada aprovechable en el pirronismo, esa reacción contra el dogmatismo y contra los abusos y contradicciones de la especulación helénica. El pirronismo no aportaba nada, fuera de la desconfianza general contra la razón —una desconfianza que podrá aprovecharse más tarde (y hasta un poco demasiado tarde) con Pascal contra el racionalismo excesivo—, pero que, tal como aparecía, ofendía las altas ideas cristianas sobre la verdad, sobre el pensamiento como hijo de Dios y sobre el conocimiento que busca lo divino en todos los ramos del saber.

Tampoco el epicureísmo ofrece apenas nada aprovechable en cuestión de bien común; es una ciencia que se reduce casi sólo a la moral, pero a una moral falsa. Ésta pone el bien en la consecución del placer, pero no del placer efímero, cuya vanidad puso de relieve Platón, sino del "placer estable", y en definitiva, dado que son tan raros los placeres que no terminan en dolor, se refugia en esa especie de imperturbabilidad o insensibilidad que llama "ataraxia". Ahora bien, proclamar el placer como objeto de la moral es una perversión que forzosamente ha de inspirar horror a los discípulos del Evangelio. La crítica del placer es de utilidad práctica, pero negativa y se limita

a vulgares consejos de moderación. Finalmente, el recurrir a la ataraxia hace el efecto de un expediente desesperado que presenta algún parecido —aunque falso— con el ascetismo y el renunciamiento cristianos. Renunciar a los valores de la vida por evitar los males inherentes a ella es una actitud diametralmente opuesta a la mentalidad cristiana. Ésta triunfa comprobando y demostrando que el principio del placer llevado a sus últimas consecuencias de cara a la realidad, termina en una vaciedad completa, no dejando al sujeto moral más que el sentimiento escueto de la existencia.

Para colmo, los epicúreos fundan la vida espiritual sobre una filosofía general netamente materialista. A diferencia de los estoicos, rechazan el determinismo absoluto y el Destino, al que denuncian como falso dios, tan vano y embarazoso como los de Homero. Admiten en la naturaleza cierto factor de indeterminación y de azar que está en función del *clinamen,* que es una especie de espontaneidad imprevisible atribuida a los átomos, en virtud de la cual éstos pueden desviar un poco su trayectoria y combinar sus movimientos para formar otros seres. En el alma, que es también material, el *clinamen* se transforma en libertad, pero es una libertad de pura indeterminación, una especie de azar psicológico, emparentado con el azar natural, ya que procede de él, y que, a pesar de ciertas apariencias verbales y de ciertas aspiraciones respetables, desconoce por completo la vida y la verdadera libertad de la conciencia. Recurrir a una desviación espontánea de los átomos pensantes para librar al hombre del acoso de sus pasiones y reducirle al buen comportamiento, a la sabiduría; fundar las relaciones mutuas y los vínculos sociales sobre hábitos de este género y basar el progreso en su fijación a niveles sucesivamente mejores, es una locura, en que incurrirán de nuevo, con el correr de los tiempos, los positivistas materialistas; pero así y todo es una locura. El filósofo cristiano no tiene nada que sacar de aquí.

IMPORTANCIA DEL ESTOICISMO

Con el estoicismo ya es otra cosa. En el terreno moral puede compararse su influencia con la del platonismo y el aristotelismo, si no es que las supera. Esta escuela la fundó Zenón el Chipriota hacia me-

diados del siglo IV a. de C., la resucitó Posidonio (135-50) al acercarse los tiempos cristianos, y ya en nuestra era la ilustraron Epicteto, Séneca, Dión Crisóstomo y Marco Aurelio. Esta escuela profesa en filosofía general un dinamismo de forma materialista, aunque rectificado por las mismas intuiciones que operaban, como vimos, en las escuelas presocráticas. Todo es materia, todo es cuerpo; no hay ni espíritus separados ni ideas en sí. Con todo, la materia está animada por una Razón; el universo posee un alma, dotada de atributos divinos. Por tanto, podemos llamar *espíritu* al dinamismo racional manifestado en las cosas, particularmente en el hombre, y podemos denominar Dios al espíritu inmanente en el conjunto de las realidades, y que explica a la vez su formación, sus relaciones y las finalidades que persiguen. Conciben a este Dios como una sustancia etérea, como un fuego divino, que no tiene existencia subjetiva, pero que se encuentra en cada objeto particular y en todo conjunto de cosas, y que por lo mismo desempeña el papel de Providencia, o dicho de otra manera, el papel de naturaleza en el sentido poético y antropomórfico de esta palabra.

Por lo demás, no existe libertad ninguna en el funcionamiento divino de la naturaleza, que se guía totalmente por el determinismo más estricto, hasta el punto de que la Razón universal y el Destino son la misma cosa, manifestada por creaciones sucesivas de carácter cíclico, según el modelo del Gran Año platónico, que se inaugura y se termina con una inmensa conflagración. Encuentran natural fundar sobre tales bases un optimismo absoluto, por supuesto, totalmente arbitrario y que parece atribuir al mismo mal un carácter divino.

El hombre es materia, organizada y regida por otra materia más sutil, que es el alma o el soplo, el aliento. El hombre se conoce a sí mismo por una especie de tacto interior y conoce todo lo demás por un tacto exterior que se diversifica según los órganos de los sentidos. De todo esto se desprende que ni el pensamiento ni la voluntad gozan de libre albedrío ni autonomía como tampoco goza de contingencia la naturaleza. Todo está trabado, y en ese fatal encadenamiento de causas desaparece toda verdadera individualidad; la persona queda absorbida en la cosa; no tiene derecho a perdurar; pasa como un relámpago, como una ola. Parece, sin embargo, que los estoicos exceptúan a veces de esta fatalidad las almas de los sabios; éstos, después de vivir en buenas relaciones con Zeus aquí abajo irían a unirse con Él hasta

el día de la disolución del mundo (al que deben suceder idefinidamente otros mundos igualmente efímeros).

Estas fantasías presentan ciertas variantes en Zenón, Cleanto, Crisipo, Panecio de Rodas y Posidonio; pero todas ellas parecen muy ajenas al espiritualismo cristiano. Y en efecto lo son. Pero además están en contradicción con la piedad sincerísima de los que las profesan, abrigando objetivamente doctrinas espantosas bajo un vocabulario religioso, y subjetivamente una tristeza inquieta, una especie de desesperación tranquila. A pesar de ello, se impone el espíritu, desplegando un misticismo sincerísimo. Debido al noble sentimiento moral que las informa, estas doctrinas suscitan simpatía y emulación en los grupos cristianos.

LA MORAL ESTOICA

Si aislamos la moral estóica de esa filosofía general tan poco en armonía con sus pretensiones, entonces la moral estoica se presenta como una actitud eminentemente individualista, o mejor, personalista, y por eso mismo hasta humanista y universalista, en contraste con el puro civismo helénico y con la excesiva subordinación del individuo al Estado. Con estas dos características el estoicismo se acerca al cristianismo. Sus maestros hablan de la vida interior, de la conciencia autónoma, del dominio de sí mismo y de la victoria sobre las cosas en términos que no desdeñaría San Pablo. Viviendo conforme a su naturaleza humana el estoico se siente en armonía con la naturaleza universal y con la voluntad de Zeus. Sólo falta para completar el programa conocer el estado real de nuestra naturaleza, sus recursos y sus fallas y aceptar las condiciones sobrehumanas que permitirían utilizar los recursos y suplir las fallas. Pascal expresó estas ideas en su célebre coloquio con Sacy.

El reino de Dios evangélico tiene su equivalente estoico en lo que Marco Aurelio llama "la ciudad de Zeus", es decir, el mismo universo presidido por Zeus. Una fraternidad inmensa une a todos los seres, como hijos de Dios, en una sociedad y en una hermandad inquebrantable, que hace exclamar a Marco Aurelio en un acceso de entusiasmo: "¡Ciudad de Zeus, yo te amo!" Si no supiésemos que el Zeus estoico es un simple elemento del Cosmos y su ciudad el reino del

Destino, creeríamos estar oyendo el Sermón de la Montaña. Pero acaso el pensamiento del piadoso emperador desborde, después de todo, los temas doctrinales heredados del antiguo estoicismo.

El estoico no espera nada por su comportamiento virtuoso, pues no admite valor ninguno fuera del moral: para él todo el ámbito del bien se reduce a la práctica de la virtud, y el del mal a faltar a su conciencia. El dolor no es más que una palabra. Las cosas "que no dependen de nosotros" no poseen ningún valor real. La dicha consiste totalmente en estar contento de sí e indiferente a cuanto pueda ocurrir. Estas afirmaciones son inhumanas. Y además poco filosóficas: pues al desinteresarnos de las consecuencias que pueda tener para nosotros y para los demás la práctica del bien moral, despojamos a éste de todo su significado. El cristiano sufre gustoso, pero lo hace por alguien y por algo; su resignación tiene un alcance constructivo; no se reduce a esa "apatía" altiva, a esa insensibilidad, que San Pablo denunciaba como un vicio. El cristiano ve en las pasiones no "enfermedades del alma", sino escollos que hay que sortear y fuerzas que hay que canalizar, sabiendo que la salud del espíritu no debe confundirse con una pasividad lánguida; y que si está dispuesto a proclamar con los estoicos que "el sabio domina los astros", es en un sentido distinto: éstos opinan que no hay por qué turbarse por cosas sin importancia, en las que no se puede hacer nada, mientras que el cristiano piensa que al obrar correctamente, sabiamente, vence todos los poderes del mundo con la ayuda de Dios y por la consecución de los objetivos divinos.

Con todo, sería injusto negarse a admirar el heroísmo que supone la paradoja de ese desinterés estoico. El estoico sincero es un héroe afectado, generalmente orgulloso y siempre ilógico; pero aun así es un héroe; por eso el cristiano tiende a ver en él a un hermano, a pesar de obrar de manera más moderada y humilde y por motivos más justificados.

IX. EL NEOPLATONISMO

No intento escribir una historia de la filosofía. Pasamos por alto muchos movimientos, doctrinas y nombres que servirían de transición

entre las grandes cumbres del pensamiento que menciono explícitamente. Omito deliberadamente todo lo que es sólo reflejo, reacción escéptica sin finalidad constructiva o eclecticismo poco coherente, simulacro de verdadera síntesis. Con esto han quedado eliminados nombres ilustres como Arcesilao, Carnéades, Lucrecio, Cicerón y escuelas como la nueva Academia y el nuevo pitagorismo.

En cambio, merece nuestra especial atención la escuela alejandrina y muy particularmente el neoplatonismo ilustrado por Plotino. Por más que derivase de la Academia antigua, como un brote auténtico del platonismo, pero se nutrió del Oriente y de las aportaciones de diversas escuelas griegas, lo cual le dio un carácter de originalidad a los ojos de la filosofía cristiana, en la que ejerció una influencia muy directa y una autoridad reconocida.

LA ESCUELA GRECO-JUDÍA. FILÓN

El neoplatonismo fue un sistema, preparado en Alejandría por la escuela greco-judía, sobre todo por Filón (20 a. de C.-54), el cual consideraba la revelación bíblica como la respuesta a las inquietudes intelectuales de los sabios griegos y las obras de éstos como el comentario filosófico de la Biblia. En realidad, Filón laiciza la religión, alterando su mismo contenido fundamental; por otra parte interpreta o combina arbitrariamente las ideas griegas para acoplarlas al judaísmo tal como él lo entiende; desde luego, la coherencia no es su fuerte. De todos modos profesa una doctrina elevada, de carácter claramente teológico y místico, lo cual le distancia de los clásicos en los que pretende apoyarse y le acerca por anticipado al sistema cristiano.

Según Filón, Dios es el Ser por excelencia, insondable en sí mismo y del que sólo podemos llegar a conocer su existencia. No posee atributos distintos, pues esto equivaldría a introducir en Él composición y división, pero es la causa del mundo por un acto de su libertad, y le conocemos y nombramos por sus obras. Con todo, la creación no es la obra propia de Dios, sino del Logos, ser intermedio entre Dios y el mundo, hijo de Dios y la más perfecta de sus obras, primogénito e hijo de la Sabiduría de Dios.

Según Filón, este Logos es el depósito de las ideas —cuya teoría tomó de Platón— y también el medio espiritual en el que viven los

ángeles, los demonios y las almas. Gracias al Logos, pueden manifestarse las ideas en la materia, cuyo contacto rebajaría a Dios, ya que la materia es esencialmente imperfecta y principio del mal.

El alma humana es inmaterial e inmortal. Está destinada a ver a Dios intuitivamente; esa contemplación constituye su felicidad; pero no puede alcanzarla sin una previa iluminación divina. El alma constituye por sí sola, como sustancia perfecta, al verdadero hombre, y no el compuesto. Filón atribuye esta afirmación a Moisés, aunque la debe a Platón; en esto no faltará quien le secunde.

Filón sigue también a Platón en moral teórica; en cambio, se inspira en el judaísmo para los preceptos particulares. Emplea mucho la alegoría en todas sus exposiciones y esa costumbre formará tradición por mucho tiempo. Orígenes y Clemente de Alejandría darán la pauta a los Doctores de la Iglesia de Roma y de Cartago, y la edad media seguirá más o menos su ejemplo, según las tendencias individuales de cada autor.

LA GNOSIS

No haré más que mencionar la escuela gnóstica. Fue un movimiento religioso con cierto barniz filosófico, mientras que el neoplatonismo en general era una filosofía con cierto bagaje de pensamientos y de formas religiosas. La gnosis en su versión cristiana ortodoxa sólo toma del neoplatonismo las tesis conforme con la nueva fe. En cambio, en sus versiones heterodoxas encontramos doctrinas panteístas, como la de Valentín († 160), dualista en el sentido maniqueo (Menandro, Saturnino, Basílides, Marción) y hasta prácticamente materialistas, como las de Carpócrates y su hijo Epifanio.

En todo esto y en el conjunto doctrinal que lleva el nombre de neoplatonismo se acusan influencias de procedencias muy diversas, pues fue aquélla una época de intensa fermentación. Los jefes intentan conciliar y explotar al máximum las teorías de Platón, Aristóteles, los pitagóricos y los estoicos; pero entre todos predomina con mucho Platón, aunque, a decir verdad, era aquel un Platón al que conocían a medias, tergiversaban y forzaban violentamente hacia un misticismo desorbitado, rayano en ocultismo, al que ya de suyo se inclinaba algo.

PLOTINO (205?-270)

Plotino representa la gran figura de este importante movimiento y el cauce principal por donde se comunicó al cristianismo de las primeras generaciones el platonismo antiguo. Plotino es un pensador profundísimo, en quien los mismos errores adquieren valor, en el sentido de que abren pistas a las más elevadas especulaciones y aun al verdadero progreso, previa crítica juiciosa.

Plotino fue discípulo de Ammonio Sacas, cuyo precursor, según Eusebio de Cesárea, fue Numenio, a quien atribuye doctrinas coincidentes con las de Plotino en lo que se refiere a la filosofía primera. Este alejandrino enseñó en Roma hasta su muerte. Su discípulo inmediato, Porfirio, puso en orden y editó sus tratados, bajo el título de *Enéades,* que se nos han transmitido íntegramente sin una sola laguna.

EL DIOS DE PLOTINO

Su doctrina sobre Dios es menos oscura y ambigua que la de Platón y menos esquemática y abstracta que la de Aristóteles. Su Dios no es inmanente, como el de los estoicos, sino perfectamente transcendente en toda la realidad de la palabra. En este punto ofrece fórmulas felicísimas a la filosofía cristiana. El nombre por excelencia del Principio soberano es el Uno. Es distinto de cuanto conocemos, porque cuanto conocemos es posterior a Él; y es todo cuanto conocemos, porque todo procede de Él (*Enéades,* VII, 7). Situado por encima del ser y del pensamiento, exento de toda determinación, ajeno por su propia excelencia a cuanto caracteriza para nosotros los géneros y las especies, no por eso es, como se ha pretendido, el colmo de la indigencia, sino al contrario, la plenitud que en virtud de su misma perfección excluye toda multiplicidad y toda dependencia respecto a cuanto no es ella, lo mismo que todo devenir y toda búsqueda, pero no toda actividad y vida interior. El Uno vive; mejor, Él es vida y pura actividad, ajena al cambio y al tiempo. En cierto modo se crea a sí mismo, como dirá Descartes; se piensa sin distinción de sujeto y objeto, por pura identidad, por contacto de sí consigo, por conciencia

viva de sí y se ama con un amor carente de necesidades y de deseos, por complacencia del bien por el bien, por la conciencia que tiene de sí mismo como bien.

¿Quién no reconoce aquí las especulaciones del Seudo-Dionisio, tomadas de Proclo y del libro de las Causas y posteriormente, las de Tomás de Aquino y de toda la Escuela y que ya encontramos esbozadas en Orígenes, Clemente de Alejandría y Agustín? Por supuesto, los pensadores católicos tuvieron buen cuidado de eliminar todos los resabios de panteísmo que algunos creyeron encontrar en las *Enéades* —por pura ilusión, porque no tienen nada de panteísmo—. En este sentido es totalmente arbitraria la acusación que dirige contra dichos pensadores cristianos, Renouvier al hablar de "panteísmo teológico" para designar lo que se opone en ellos a su Dios finito.

LAS PROCESIONES DIVINAS

Donde se acentuarán las divergencias es al tratar de las *procesiones* interiores de Dios, y luego de la creación, que entienden de manera muy diferente Plotino y los doctores ortodoxos.

El sistema de Plotino se resume así: Dios engendra porque es el Bien, y el Bien tiende naturalmente a difundirse. Engendra por grados, y su primera producción es tan cercana a Él, que se distingue de Él pero sin separarse: este es el Hijo, o la Inteligencia, que reúne en sí las ideas platónicas. Su segunda producción está tan próxima a Él como la primera, y es el Alma o el Espíritu. Éste a su vez, engendra el mundo y penetra las otras almas y aun los cuerpos, hasta entrar en contacto con la materia indeterminada y confusa. Existen dos órdenes de producción, tan diferentes entre sí como lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, lo espacial y lo indivisible. En una palabra, existe el mundo por un lado y por otro un Dios en cierto modo trino.

Se nota el esfuerzo de Plotino por integrar en Dios el punto de vista de Platón (el Uno), el de Aristóteles (el Pensamiento del pensamiento) y el de los estoicos (el Alma del mundo). El mismo mundo forma una realidad aparte; Plotino especifica meticulosamente sus diferencias. Sin embargo, subsiste una confusión. Esos dos órdenes de producción que el símbolo cristiano distingue y contrapone tan taxa-

tivamente, presentan aquí el mismo carácter de libre necesidad, que Plotino describe en términos profundos, pero insuficientemente especificados y que a pesar del esfuerzo por distinguirlos, pueden inducirnos a confundir la actividad divina *ad intra* con su expansión *ad extra* a través de las criaturas.

Dios, observa Plotino, no está sujeto a la necesidad; precisamente es Él la necesidad y el que impone la ley a todos los seres. El Primero no está sujeto a ningún condicionamiento. En esto no hay en Dios la menor indiferencia. Su voluntad está determinada eternamente y determinada al bien, que es Él mismo y su misma voluntad. De aquí se sigue que la acción de Dios es al mismo tiempo libre y necesaria, o ninguna de las dos cosas, sino algo único e inefable que desborda todas las categorías del pensamiento.

Esto está muy bien dicho, pero sólo puede aplicarse a las obras que Dios produce *ad extra,* puesto que éstas no tienen ninguna necesidad en sí mismas ni representan ninguna necesidad para Dios, que sin ellas es el Ser perfecto, y que no será más perfecto con ellas. Pero las procesiones interiores de Dios deben considerarse, como las considera el cristiano, como absolutamente necesarias, porque son actividades constitutivas del mismo Dios tal cual es y por consiguiente son tan necesarias como el mismo Dios. Dios es trino por ser Dios y es Dios por ser trino. La Trinidad cristiana es como la definición de Dios; la trinidad plotina es su obra. Media un abismo entre las dos. Pero, aun así, las elucubraciones de Plotino sobre las *procesiones* serán muy útiles a los pensadores dedicados al estudio de la Trinidad. Basta leer el *De Trinitate* de San Agustín para convencerse.

LA CREACIÓN

En la cuestión de la *creación* se observa una falla correspondiente a la anterior. El Alma del mundo produce el universo por una especie de irradiación eterna de su potencia, como por emanación y no por creación; de donde resulta que o no hay creación en ninguna parte o la hay en todas partes, incluso en Dios, lo cual constituye un doble error doctrinal, porque con eso se priva a Dios y al mundo de su verdadera naturaleza y de las verdaderas relaciones que deben mediar entre ambos.

En el sistema cristiano el mundo es obra de Dios trino sin especificación de personas y sin ningún intermediario. Pero si se distinguen diversas atribuciones entre las divinas personas, entonces se atribuye la creación al Padre más bien que al Hijo y al Espíritu, lo cual es la destrucción del plotinismo, puesto que en éste las dos últimas personas tienen por misión sustituir al Primer Principio en el papel de creador inmediato, es decir, en su papel de Dios, por consiguiente no hay Dios, si entendemos por Dios al mismo creador de las cosas.

Finalmente, parece que Plotino mantiene como todos sus antecesores la independencia de la materia informe e irracional con respecto a Dios, lo cual es una prueba más de que no se trata de creación propiamente tal. Esta laguna es tanto más grave cuanto que afecta no sólo a la materia sensible, sino también a la materia inteligible. Porque Plotino afirma que los espíritus tienen también su materia, una teoría que adoptará toda una tradición católica. Se necesita una materia común, piensa Plotino, para explicar la diversidad de las formas dentro de la espiritualidad común de las inteligencias puras, emanadas todas del Uno. La especie y el género son dos ideas correlativas. Ahora bien, la especie procede de la forma y el género de la materia. Existe, pues, una materia espiritual igual que la hay en este mundo, que después de todo no es más que una imitación del otro. Sólo que la materia espiritual no cambia de forma como la de aquí abajo, sino que es todo cuanto puede ser simultánea y perpetuamente: no cambia, pues.

EL ALMA SEGÚN PLOTINO

El alma humana es una emanación inmediata del Alma universal y no depende del cuerpo en nada por lo que se refiere a su origen, ni siquiera a título de ocasión, como diré más adelante. El alma precede al cuerpo en el tiempo igual que es superior a él por naturaleza; ella "desciende" a él, quedando desde el primer momento independiente de él. El hombre es el alma; el cuerpo no es más que su instrumento, incluso respecto a la sensación, la cual es un acto del alma exclusivamente y no del compuesto.

Lo que se ha dicho sobre el alma en general debe entenderse no sólo del alma humana, sino de todas las almas: las del sol y de los

astros, que nos ven y nos oyen y recuerdan, con lo que pueden colmar nuestros deseos; la de la tierra, a la que no es ningún absurdo concebir como dotada de sentimiento e inteligencia y denominarla diosa.

San Agustín subrayará con trazos fuertes ese paganismo persistente de los neoplatónicos, que no acertaban a deshacerse del politeísmo, a pesar de sus especulaciones sobre la Divinidad verdadera. Sin embargo, en Plotino esas expresiones son principalmente metafóricas; pero con sus sucesores, Porfirio, Jámblico y Proclo, aumentará la superstición y se desarrollará la teúrgia a costa del pensamiento puro.

EL ORDEN DEL MUNDO

En cambio, San Agustín y los otros Padres conservaron la noción plotiniana del orden del mundo: concebían éste como un parentesco entre todos los seres emanados de Dios, como una *degradación* del Uno, en el sentido científico del término, es decir, como una participación graduada de los diferentes seres, unidos entre sí por el principio de analogía. Esta idea la encontramos ampliamente esbozada en el Doctor de Hipona, triunfalmente desarrollada en el Seudo-Dionisio, y erigida en idea directriz por Santo Tomás.

LA INMORTALIDAD

También recogió la filosofía cristiana los razonamientos de Plotino —como los del *Fedón* de Platón— respecto a la inmortalidad del alma, que Plotino deduce de su inmaterialidad, la cual fluye a su vez de la naturaleza del acto de inteligencia. Estas tesis conservan aún todo su valor. Añade Plotino: por ser la sabiduría una cosa evidentemente divina no puede ser producto de una naturaleza mortal; surge en nosotros por efecto de nuestro parentesco con lo divino y de una especie de convivencia continua con Él en sus altos dominios. Esto lo comprenderá cualquiera que entre un poco dentro de sí mismo; al hacerlo no tendrá dificultad en creerse inmortal.

A juicio de Plotino, no es cierto que exista una sola alma racional para todos los hombres, los cuales en su calidad de individuos la reci-

birían sólo prestada durante el breve lapso de su vida (esta será, corriendo el tiempo, la opinión de los averroístas). Esta idea es absurda y contraria a la experiencia. Si fuese cierta, parece que los fenómenos procedentes de una misma alma deberían ser idénticos. "Si yo siento, deberían sentir también los otros, y si yo lo paso bien también debieran pasarlo los demás." Podría objetarse a esta observación de Plotino que su raciocinio sólo vale en su hipótesis de que el alma es todo el hombre. Pero si el hombre es el compuesto de cuerpo y alma, entonces la diversidad de sensaciones y de comportamiento y de estados de espíritu de cada uno puede provenir del cuerpo y no puede esgrimirse como argumento en pro de la pluralidad o de la unidad del alma considerada en sí misma.

EL RETORNO A DIOS

Donde el pensamiento neoplatónico proporciona mejores elementos de sistematización a los pensadores cristianos y donde muestra más claramente los elementos tomados de la revelación o de la tradición evangélica primitiva no es cuando se trata de la emanación de las cosas del Primer Principio, sino cuando se trata, como consecuencia de esa emanación, de su vuelta o *conversión*: ésta aparece en Plotino, igual que en los cristianos, como una idea esencial.

Todo desciende del Uno. Pero este descenso, esta emanación, no sólo implica semejanza con el Uno, sino un dinamismo hacia Él, en que el Uno en su aspecto de Bien actúa como un polo de atracción para todo lo que emana de Él. La creación es un impulso en cierto modo circular, en el que la misma partida y el primer alejamiento estimulan el acercamiento y el retorno. Los seres emparentados con Dios buscan el mismo bien que Dios, es decir, al mismo Dios. Dios se busca a través de nosotros en su creación. Dios va al encuentro de Dios, realizando así, perfeccionando y eternizando lo que creó por su munificencia. Esta célebre teoría de la *conversión* o de la vuelta a Dios, pieza fundamental de la filosofía cristiana, es la que trazó el plan de la *Suma Teológica* y la que presidió todo su desarrollo.

De ahí nace nuestra insaciabilidad y nuestra inquietud vital, según Plotino —y Dios sabe si San Agustín no recogió esta observación—. Nada llega a satisfacernos, no sólo de cuanto nos ofrece el mundo sen-

sible, sino aun de lo que nos brinda el reino inteligible. Nuestra verdadera patria es el Uno, nuestra herencia la plenitud del Bien. ¿Cómo llegar a Él y encontrar en Él el reposo? Por el *éxtasis*, es decir, por la salida, por la huida de nosotros mismos y por el vuelo del alma hacia su Fuente.

LA UNIÓN CON DIOS. EL ÉXTASIS

El Bien no está lejos de nosotros. "En el Uno respiramos; en Él subsistimos" *(Enéades,* VI, 9). Nos parece estar oyendo a San Pablo. Él mora en nuestros pensamientos, incluso cuando nuestra misma alma los ignora. Volvernos a Él abriendo los ojos del espíritu y cerrando los del cuerpo es la forma de acercarnos verdaderamente a Él y ponernos en condiciones de vivir de Él. Él está por encima de la inteligencia; por eso hay que rebasarla para unirse a Él. A este fin el razonamiento es totalmente inútil; sólo se llega mediante una especie de sumisión entusiasta y de pasividad receptiva. Sin embargo, la inteligencia puede preparar el camino. "Levantados por ella como por un golpe de mar y arrebatados por la ola que se agiganta, vemos de pronto desde su cresta espumosa" *(Enéades,* VI, 7). Allí cae el muro de separación y se establece la unión. Allí se termina la dualidad en la fusión de los dos seres en uno. "Imposible distinguir el alma de su Dios" *(Ibid.).* Taulero repetirá exactamente lo mismo. Y ¡qué gozo! En el amor pasamos por una experiencia remotísimamente parecida y ¡tan débil! Porque nuestro amor humano sólo se dirige a fantasmas. Los objetos de nuestros sentidos son pura apariencia. Sólo allá en lo alto está el objeto que verdaderamente buscamos al dirigirnos a todos los demás. La vida de los dioses consiste en la posesión de ese objeto, y lo mismo la vida de los hombres divinos, que por eso se llaman bienaventurados *(Ibid.,* IX).

Es evidente que semejante estado no puede vivirse con continuidad aquí abajo. Nos produce miedo, nos da vértigo. Al abordar al que carece de forma tememos hundirnos en la nada. Por eso nos sentimos turbados y nos damos prisa a descender de nuevo a lo particular, a lo sensible, donde nuestra alma imperfecta parece pisar firme. Pero cuando nuestra alma, desprendida por completo del cuerpo, sea una esencia libre e incorpórea, entonces se encontrará natural y pací-

ficamente como en su casa en el reino de la esencia, del ser, de la plenitud de la divinidad, es decir, en Dios (VI, 9; IV, 3).

Como se ve, aquí se presenta la doctrina del éxtasis como un caso particular de la vuelta a Dios, que en su sentido pleno afecta a toda la creación. El éxtasis o la experiencia mística es la vuelta individual e inmediata, ya desde esta vida, hacia el Primer Principio. En ella se realiza la palabra de Jesús: "El reino de Dios está dentro de vosotros".

Todo el que esté familiarizado con los místicos y con los autores de ascética cristianos comprobará las coincidencias entre su doctrina constante y la de Plotino, en la que Platón alcanza su máxima altura a la vez que acentúa fuertemente su carácter religioso. Estamos muy lejos de Aristóteles. Y, sin embargo, ni Tomás de Aquino ni sus discípulos de tendencia aristotélica dirán otra cosa. Prueba de que el pensamiento cristiano es autónomo y de que en el fondo no depende del neoplatonismo, por más que haya podido encontrar reflejados en él muchos de sus rasgos, y por más que haya podido nutrirse de su savia y extraer de él ciertas fórmulas y temas ideológicos.

LA CONTEMPLACIÓN Y LA ACCIÓN

Una prueba evidentísima de esta independencia es la forma en que ambos sistemas enfocan las relaciones entre la contemplación y la acción. Plotino opinaba que la acción era una degradación y un retroceso, mientras que el cristianismo ve en ella el fruto de la contemplación y la impone imperiosamente en una forma o en otra. Este mundo es el taller de Dios y mientras vivimos en él nos obliga la obra de Dios. Sólo al fin se reabsorbe la acción en la contemplación, que es el valor supremo.

Aquí el error está en adelantar los acontecimientos y en hacer de ángel antes de tener alas. La auténtica mística se pone en guardia contra ese peligro; no se hallará un solo místico ortodoxo que no haya concebido la vida interior como un movimiento oscilatorio que va de Dios a sus cosas y de las cosas de Dios a Dios, y por consiguiente, del trato con Dios al trato con las criaturas, y del trato de éstas a un contacto más íntimo con Dios. Es lo que San Bernardo

llamaba "dejar a Dios por Dios". Y la razón de esto reside en que, a diferencia de Plotino, el cristianismo cree en este mundo como en una realidad sólida y no como en un fantasma; cree en el cuerpo como en un servidor del alma y en la materia como en un instrumento del espíritu, en vez de ver en ellos, como Plotino, puros estorbos que interesa eliminar lo antes posible. Para dosificar unas nociones tan delicadas y tan fundamentales —ya que condicionan toda la vida y toda la civilización— hizo falta nada menos que el equilibrio perfecto del pensamiento cristiano, que mantiene su sello propio, aunque parece que anda siempre plagiando de todas partes —y en cierto modo con razón—.

SUERTE FINAL DEL NEOPLATONISMO

Lo que ocurrió en términos históricos fue que el cristianismo desvalijó al neoplatonismo y luego lo asesinó. Su superioridad como deudor produjo como resultado el aniquilamiento de cuanto no encontró asimilable. La Academia siguió viviendo hasta el siglo VI de nuestra era, en verdad, muy reducida, como una pequeña "célula" pagana en pleno cristianismo, hasta que Justiniano terminó por disolverla. Su filial de Alejandría, de distinta importancia, todavía produjo, después de Plotino, a Porfirio, Proclo y Jámblico; pero fue menguando. Hizo falta un error crítico de singular importancia —como fue el atribuir al Seudo-Dionisio relaciones directas con San Pablo— para asegurar en la cristiandad la permanencia del influjo plotiniano. Pero entonces se transforma a Plotino. El cristianismo se revela filosóficamente a sí mismo. Ahora ya puede reconstruirlo todo con "materiales puros", lo cual no quiere decir sin tomar nada de nadie, sino sin antes juzgarlo, cribarlo y combinarlo con espíritu y métodos filosóficos. Ya no está lejos de su madurez. Entre todas las instituciones religiosas es la única que empalma históricamente con las filosofías de las épocas cultas lo mismo pasadas que futuras. Recogió la herencia de los tiempos antiguos; pronto presidirá el alumbramiento de las civilizaciones nuevas. Supo recoger la antorcha del pasado y transmitirla al porvenir. El cristianismo está siempre presente. No es ninguna hipérbole el afirmar que el universo cristiano es el clima natural de las filosofías.

CAPÍTULO IV

LA ELABORACIÓN NUEVA

I. LA ERA APOSTÓLICA

OPOSICIONES Y TENDENCIAS DIVERSAS

Ya reconocí que los comienzos filosóficos de la Iglesia fueron modestos y expliqué por qué. Hasta se los combatió desde dentro, y la razón no es menos clara. Para dedicarse a la curiosidad científica hace falta gozar de ocio, de paz exterior, de condiciones sociales favorables, y ese conjunto de circunstancias propicias se hizo esperar mucho para los cristianos. Al principio prevaleció el espíritu oriental sobre el espíritu griego, amigo de la ciencia, y también esto era natural, dado el medio ambiente en que aparecieron las instituciones cristianas. Tampoco es de extrañar que encontrasen oposición los brotes de filosofía que acaso se producían, si se tiene en cuenta los estragos que ocasionaba la especulación en algunos espíritus dentro de ciertos medios. La mayoría de las herejías eran producto de ella; lo general no es precisamente encontrar espíritus elevados y clarividentes, capaces de medir este inconveniente y de afrontarlo, antes que enfrentarse con la ciencia.

En la misma época del siglo II surge un Taciano denunciando y combatiendo los errores de los antiguos y un Atenágoras destacando en sus obras sus atisbos, anticipaciones y precedentes. En el siglo siguiente Hipólito de Ostia, Epifanio, Dionisio, discípulo de Orígenes,

verán sobre todo en la filosofía un foco de herejías, mientras que Clemente de Alejandría, Justino, Eusebio de Cesárea y Orígenes descubrirán en ella una mina para la apología, aparte del libre y feliz enriquecimiento que supone para el espíritu.

A todo lo largo de este primer período comprobamos la oposición de estas dos tendencias antagónicas, ambas igualmente comprensibles, aunque de valor desigual. Cuando Pedro Damiano lance su desafío despectivo: "¿Quién enciende una vela para ver el sol?", no faltarán pensadores prontos a responderle: El sol de la verdad brilla en cada luz; el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Lo que es preciso observar sobre todo es que, aun entre los más violentos, la oposición a la filosofía no es más que una oposición al error o un veredicto de inutilidad contra una pretendida suficiencia que estiman mortal, o al menos una actitud prudente, mientras que en Lutero y en Calvino fue una consecuencia de su doctrina sobre la corrupción radical de la naturaleza humana y sobre su incapacidad para todo cuanto tiene algún valor para la vida espiritual. Esas son posturas esencialmente distintas.

En definitiva, aun incluyendo a los más extremosos antagonistas —que por lo demás constituyen sólo una minoría insignificante— nunca condenó la Iglesia más que errores y actitudes perjudiciales a su verdad y nunca doctrinas filosóficas como tales, y mucho menos la filosofía. Cuando se atalaya el panorama desde la altura, no podemos menos de admirar esa confianza en la verdad, que por una parte rechaza aun las falsificaciones más brillantes y por otra no teme buscar sus instrumentos de trabajo en los talleres del paganismo, y no sólo los instrumentos, sino aun parte de su labor.

LOS AUTORES SAGRADOS. SAN PABLO

Después de Cristo, los primeros padres de la filosofía cristiana, como del cristianismo, fueron evidentemente los Apóstoles y los Evangelistas. Estos teólogos primitivos trabajaron exclusivamente sobre los datos de la fe. Pero por lo mismo deben extraer del dogma la filosofía latente en él —como ya indiqué— relacionándola con los datos tomados del ambiente, por poco cultivado que estuviese técnicamente.

F. Picavet pudo llamar a San Pablo el "fundador de la filosofía cristiana", por sus profundas elucubraciones morales y aun metafísicas. No hay hipérbole en ese título. Basta leer sus Epístolas para comprobar que Pablo supo unir a su vehemencia apostólica y a sus arrebatos místicos una capacidad de abstracción y de penetración psicológica y metafísica a la altura de los problemas más delicados. No es posible afirmar con más energía y precisión las verdades relativas a Dios Primer Ser, Creador en el sentido pleno de la palabra, a su Providencia y a su amor. En la Epístola a los Romanos (II) esbozó la prueba cosmológica y la prueba moral basada en los postulados de la razón práctica.

Más todavía, refiriéndonos a lo que llamó Renouvier el panteísmo teológico ¿no lo encontramos condensado en aquella simple frase de su discurso en el Areópago: "En Él vivimos, nos movemos y somos?". Pondérense bien estas palabras: vivir en Dios, es decir, instalar en Él nuestros intercambios vitales, como si sólo fueran una transformación de su fuerza; movernos en Dios como si el dinamismo que corresponde a nuestro ser y expresa nuestra naturaleza no fuera más que un caso concreto de la actividad increada; y sobre todo *ser* en Dios, lo cual significa algo más que un pleonasmo, inadmisible en una fórmula tan densa; significa, en efecto, que nuestro ser procede del ser de Dios y que permanece en Él sin añadirle nada: ¿no está aquí toda la filosofía sobre Dios de las generaciones avanzadas, la teodicea más alta y menos accesible a las inteligencias vulgares?

Abramos, por ejemplo, la Epístola a los Romanos (8, 9), donde Pablo analiza con tanta profundidad y penetración los problemas del libre albedrío y de la Providencia, el misterio de la predestinación —ese abismo insondable de la Divinidad, en el que parece hundirse hundiendo consigo todo rastro de libertad y de esperanza humana—... ¿No es evidente que su pensamiento ha llegado con toda claridad y precisión a lo que constituye para Santo Tomás el fondo de la cuestión, a saber, la transcendencia divina? Sin ella todo se reduce a nada, excepto Dios y su acción; con ella todo encaja en su sitio: Por una parte Dios que lo es todo en cierto modo, pero que precisamente por eso no entra en composición ni en competencia con las cosas; y por otra parte, las cosas, independientes de su plan, nada en presencia del Todo creador, incapaces de resistir ni de ser absor-

bidas, ya que los dos miembros de esta pretendida alternativa son infinitamente dispares y, por consiguiente, no pueden constituir una alternativa.

En psicología tiene Pablo intuiciones profundas sobre la distinción entre el alma y el espíritu, por las que empalma con todo el movimiento griego, desde Pitágoras hasta los últimos estoicos, sus contemporáneos y vecinos, que concebían el espíritu del sabio como una propiedad de Zeus y como destinado a unirse con Él en contraposición al alma, simple animadora de la materia y de los sentidos, como vimos.

También Aristóteles había distinguido en el alma el elemento "animante", en el que comprendía el *nous* pasivo, depósito de las ideas adquiridas y tesoro de las imágenes orientadoras de la acción, y por encima de esa alma y de ese *nous* pasivo, el *nous* activo o agente, que es el que actualiza la idea en el entendimiento pasivo y el único inmortal y que está en contacto con las realidades superiores.

En una alusión al *Génesis* Pablo considera el *nous* como un don divino, y en todo caso personal, como un poder unido a la sustancia del alma, a diferencia del *nous* separado y universal en que parece haber pensado Aristóteles. Ese *nous* está también orientado hacia las realidades superiores, y en concreto está llamado a recibir las más íntimas comunicaciones de la gracia, mediante la cual Dios se hace con nosotros un mismo único espíritu. En un plano inferior está el alma "animante", que de por sí sólo tiende a lo sensible, pero que puede y debe obedecer al impulso de lo inteligible y espiritual, al imperio de la razón y del Espíritu Santo.

En el campo de la moral es inútil señalar detalles: en sus epístolas está íntegramente presente toda la moral cristiana, englobándolo todo en el amor, como en único manantial de moralidad, pero que irradia hacia todas las actividades de la vida humana. Aquí tiene su fuente manantial lo que ya apunté antes y volverá a relucir más adelante. Aquí me atrevería a decir que como a única fuente, vendrán a llenar sus ánforas los Padres de la Iglesia y los moralistas del porvenir, como Juan Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, Gregorio el Magno y el mismo Aquinate, cuya armadura sistemática está calcada en la *Ética a Nicómaco*, pero cuyo contenido está tomado en gran parte de las Epístolas.

SAN PABLO Y EL HELENISMO

Añádase a esto que, según los datos que poseemos, parece que San Pablo utilizó consciente o inconscientemente nociones derivadas del mundo helénico, de su educación en Tarso, de sus contactos y de sus lecturas. Por más que desconfíe de los filósofos, este espíritu impetuoso, este pensador genial no puede dejar de filosofar a su vez y en parte un poco a remolque de ellos. Sólo que él conoce mejor que ellos los principios y los fines; empieza por fundamentarlo todo en Dios y luego impulsa el dinamismo humano, fundido con el dinamismo universal, por los caminos de una renovación y de una estabilidad eternas.

EL PRÓLOGO DE SAN JUAN

Pero hay todavía un ejemplo más impresionante de esas relaciones y de esa independencia. Donde mejor se capta la actitud filosófica de los primeros testigos del Evangelio es en el *Prólogo* de San Juan. En su afán de expresar la personalidad divina y el papel extratemporal de Jesús, Juan no encontró mejor procedimiento que aprovechar una idea que ya había sugerido el libro de la *Sabiduría* (escrito en ambiente helénico), que había desarrollado Filón y que era corriente entre los neoplatónicos. Al efecto lo llama Logos: "En el principio era el Logos...".

Pero sería una equivocación llamarse aquí a engaño. No se trata en absoluto del Logos, *depósito de ideas*, primera emanación del Uno intermediario metafísico entre el Primer Principio y las emanaciones ulteriores. Semejante Logos dista del pensamiento cristiano como el día de la noche, y desde luego el Evangelista ni piensa en él ni probablemente lo conoce. Su Logos es Dios, y no una emanación de Dios, de tipo cósmico. Es creador en unión con el Padre, mientras que Plotino, lo mismo que Filón y Platón o desconocen la creación o la sustraen al Primer Principio, entregándose a dosificar cautelosamente las influencias, una operación muy ajena a la afirmación categórica judíocristiana: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra".

Juan entronca con esta tradición; a través de Jesús empalma con Moisés y no con Platón. Su Logos es mediador, pero en cuanto hombre e Hijo del hombre, pues es al mismo tiempo hombre y Dios, mientras que el Logos platónico no es ni una cosa ni otra. Como Logos, el Hijo de Dios de Juan no es de ninguna manera un intermediario: está "en Dios" y es "Dios". Forma parte de una Trinidad totalmente diferente de la tríada de Plotino y de la falsa trinidad de Filón; de una Trinidad en la que las tres Personas son iguales y consustanciales, que crean el mundo con una sola y única acción, que se identifica con su ser común. ¡Qué lejos está todo esto de Plotino, de Filón y de Platón! Por eso, lo que hay que decir sobre Juan es que aprovecha la noción del Logos para expresar su fe y sus intuiciones sobre Jesús, adaptándola a las nuevas exigencias, y que la doctrina del Logos, ya conocida anteriormente, polariza en sí la persona de Jesús para helenizar al Mesías Cristiano.

En todo caso no puede negarse que esa palabra, una vez puesta en circulación por San Juan, tendrá un éxito inmenso en el mundo cristiano. Este Prólogo será el punto de partida de poderosas elucubraciones que tendrán por tema no ya el lazo conceptual que debe establecerse en nombre de la lógica abstracta o de las leyes cosmológicas deducidas de la experiencia, entre los fenómenos físicos y los hechos del pensamiento, sino el descubrimiento de un principio real y verdaderamente céntrico, de un punto fijo para la unificación de la razón, de la conciencia moral, de la naturaleza y de la Divinidad. Hasta ahora todos los intentos por lograr esa unificación habían sido vanos. Ahora se hace realidad con la doctrina del Hombre-Dios, del Logos encarnado, elemento de la Trinidad creadora que asume en sí y en su carácter de Mesías toda la creación. Como dijo un Padre de la Iglesia, "ésta es la única cosa realmente nueva bajo el sol". Los pensadores griegos se quedarán deslumbrados y admirados ante la simplicidad sobrehumana de esta teología, sin que se les ocurra pensar siquiera que haya sido una elaboración helénica.

II. LOS PADRES APOLOGISTAS

Saliendo de la época apostólica nos encontramos en el siglo II con los primeros apologistas. Los llamados *Padres apostólicos*, que vinieron a intercalarse entre esas dos épocas —San Clemente Papa, Ignacio de Antioquía, el Seudo-Bernabé y el Pastor de Hermas— no nos interesan en este trabajo. Se limitan a vivir la doctrina y a inculcarla y a dar testimonio de ella, pero su contribución a su elaboración es insignificante.

Pero con los Padres apologistas varía la cosa. Entre éstos suele citarse a Aristón, Cuadrato, Melcíades, Melitón de Sardes, Apolinar de Hierápolis, Arístides, Taciano, Justino, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. Estos tres últimos son los más destacados y merecen escapar al olvido. Son filósofos en el sentido amplio de la palabra, y ellos mismos reivindican ese título, pero entendiendo la filosofía sencillamente en su sentido etimológico de amor y búsqueda de la sabiduría, que ellos proclaman en voz alta no haber encontrado más que en la religión cristiana.

Para ellos la filosofía y la religión, son, pues, la misma cosa. Les tiene sin cuidado que les proporcionen los datos de la verdad: la naturaleza de los principios, de los métodos, de la organización sistemática. Aun así hacen filosofía en virtud de las materias que tratan, esforzándose por establecer las tesis fundamentales preliminares a la fe. No se retraen de invocar a los antiguos donde ven que éstos descubrieron algo aprovechable; pero sus conclusiones las hacen derivar de los profetas y de Cristo, no de los pensadores independientes, pues, según afirman los Padres, todos ellos se extraviaron. Los destellos de verdad que a veces se encuentran en sus enseñanzas son irradiaciones del Verbo, del mismo Verbo que se manifestó en su plenitud en Jesucristo.

SAN JUSTINO

Justino nació en Nápoles a principio del siglo II. Fue autor de dos *Apologías* en favor de los cristianos y del *Diálogo con Trifón*. Murió

mártir en 169. Sus obras no son de gran valor, aunque tienen gran importancia por la fecha en que se escribieron y por la simpática personalidad que revelan en el autor. El *Diálogo* presenta a un anciano misterioso que parece hablar en nombre del autor; allí se define la filosofía como "la ciencia del ser y de la verdad, destinada a proporcionar la felicidad". Una definición breve, pero no sin alcance, lo mismo que esta definición de Dios: "Lo que siempre es y siempre es el mismo y es causa del ser en todos los demás".

Al hablar del alma es menos afortunado. ¿Creía en su inmortalidad, como nosotros la entendemos ahora? A su juicio, sólo debe llamarse inmortal lo que no ha sido engendrado, un detalle que sólo se verifica en Dios. Dentro del tiempo y de la duración todo lo que comienza está condenado a la destrucción, pues el mismo hecho de nacer demuestra que pertenece al ciclo de las cosas. Aquí aflora cierto materialismo, de que hay indicios también en San Ireneo y que encontraremos hasta en el gran Tertuliano. Todos ellos consideran indudablemente el alma como incorporal o cuasi incorporal, comparada con el cuerpo; pero en sí misma es una materia sutil que se adapta al cuerpo "como el agua al vaso", como dice San Ireneo. Aún no se había alcanzado la noción de espíritu puro, ni se aclarará con precisión hasta San Agustín, y no precisamente al principio de su carrera, como lo confiesa él mismo. Aún no había nacido la metafísica cristiana. Por lo demás no es necesario que el alma sea inmortal para que se realicen nuestras esperanzas. Cristo dijo: "Yo soy la resurrección y la vida". El que creó bien puede resucitar.

En materia moral Justino invoca la autoridad de la Escritura, pero recurre también a la razón, cuya fuerza moral hace derivar con todo derecho de la Razón divina (*Diálogo*, II). En ella encuentra su fundamento la ley natural. Es el arranque de una ética. Justino emplea una hermosa fórmula para justificar en moral como en todos los demás ramos del saber, la investigación racional tal como la entendía este primer filósofo cristiano: y es que "la simiente del Verbo es innata en todo el género humano". Quiere decir que el Verbo puede manifestarse en plena floración, como en Cristo, y en estado de siembra o semilla, como ocurre dondequiera que funcione la razón, hija del Verbo, y capte la verdad.

De ahí la posibilidad de salvación y aun de santidad que se ofrece, como ya señalé, a las almas paganas rectas y fieles al Verbo, en la medida en que se les comunica. De ahí el carácter cristiano que posee toda verdad, como también el carácter de verdad integral que únicamente posee el cristianismo.

ATENÁGORAS

Fue discípulo de Justino y profesó los mismos principios.

Nacido en Atenas conoció los filósofos griegos, pero sentía profunda repugnancia por la sabiduría pagana. Dedicó al emperador Marco Aurelio una apología en la que se esfuerza por establecer las verdades fundamentales de la filosofía cristiana, apoyándose en Platón y en su escuela, como en el testimonio de adversarios leales. En el título de su apología declara que se dirige "ante todo a los filósofos", una pretensión no injustificada, sólo que tampoco aquí se trata de ningún genio de primera magnitud.

Atenágoras demuestra la existencia de Dios por el orden y belleza del universo. No puede haber más que un Dios; pues Dios es creador, y ni en cada ser particular ni en todos en general cabe más de una acción creadora. La presencia creadora de Dios es *total* y por tanto necesariamente única. Una demostración que no carece de fuerza y que aparece aquí por primera vez. En cuanto al alma, Atenágoras no comparte las vacilaciones de Justino: en su opinión el alma es inmortal de por sí. Atenágoras no demuestra esta afirmación, pero la funda evidentemente en la naturaleza espiritual del alma, de que está convencido, y que concibe al estilo de Platón.

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

Éste se goza en acentuar aún más el desdén de sus dos contemporáneos por la pretendida sabiduría pagana. Esos individuos —poetas o filósofos— no hicieron a fin de cuentas más que adulterar la verdad de la Escritura; así lo afirma Teófilo, aunque esto no le impide citarlos cuando le favorecen. Están ciegos porque tienen el corazón corrompido. Así, cuando le interpela Autólico, el héroe de su

libro, diciéndole: muéstrame a tu Dios, él le contesta tajantemente: muéstrame a tu hombre, muéstrame tu humanidad, como aludiendo al dicho del Evangelio: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios".

LA ESCUELA DE ÁFRICA. TERTULIANO

Al parecer, los que más se encarnizaron en denigrar la filosofía pagana y en presumir de bastarse sin ella fueron los apologistas africanos, de temperamento sumamente apasionado. En este aspecto, no hay quien gane a Tertuliano en virulencia y en términos despectivos. Nada de compromisos, exclama. "¿Qué puede haber de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia, entre los herejes y los cristianos? Nuestra institución procede del Pórtico de Salomón." Ahí tiene su réplica el *Pórtico* de Atenas.

Su enemigo número uno es Aristóteles. A su juicio, el Estagirita no es más que un charlatán y un sofista, con cierta habilidad para probar los pro y los contra, sin llegar a nada sólido ni provechoso. En su impetuosidad iconoclasta llega a llamar a los filósofos "patriarcas de las herejías" *(De anima,* c. II). A los mismos platónicos, que son los que salen mejor parados, los hace responsables de casi todos los errores del gnosticismo, del apolinarismo y hasta, en parte, del arrianismo. Por su parte, Tertuliano es fideísta a secas. Pero nadie se llame a engaño; el genio innegable de este africano no debe desorientarnos sobre la importancia del movimiento que representa. La inmensa mayoría de los cristianos, aun de los que pertenecen más o menos a su círculo, están en esto en contra de él.

Nació en Cartago a mediados del siglo II. Fue primero pagano y ejerció la profesión de abogado; luego se convirtió y se lanzó en seguida al combate apologético. Escribió muchas obras y muy variadas, de carácter dogmático, moral y místico. Su pensamiento constantemente profundo y su forma siempre elocuente y relampagueante le sitúan entre los hombres de primera talla. Bossuet no se equivocó en esto, y no pocas veces le debe sus potentes aletazos de águila.

Ya en filosofía parece patinar desde el principio, al componer a Dios de cuerpo y espíritu. ¿Qué quiere decir con eso? ¿Recae en el sentimiento de los primeros pensadores griegos, que consideraban el

cuerpo y la realidad como una misma cosa? ¿Concibe a Dios como un espíritu a la manera de los dioses de Tales o de Anaximandro, como hijo de la naturaleza general, al igual que todos los demás seres? San Agustín lo interpreta en un sentido más favorable; opina que lo que sin duda pretendía Tertuliano era sustancializar el ser de Dios, *dándole un cuerpo,* para contraponerlo al puro fenómeno, y a los accidentes del ser o del pensamiento.

De hecho, a raíz de declarar que "todo cuanto existe es cuerpo", añade Tertuliano: *sui generis,* es decir, cuerpo a su manera, lo cual parece indicar bastante claro que la palabra cuerpo tiene para él un sentido genérico, común a la materia y al espíritu, y que en realidad significa la sustancia. No debe olvidarse que a principios del siglo II aún estaba sin fijar el vocabulario filosófico de los grupos cristianos. No importa; ahí queda esa duda, que volveremos a encontrar a propósito del alma.

Este Dios sustancia es naturalmente una sustancia perfecta, una plenitud. Es el Bien infinito hacia el cual se dispara el alma como en una "erupción espontánea". No hay ideas innatas; por consiguiente, no hay una tendencia innata y determinada hacia Dios, pero sí una disposición "tácita", procedente de la universalidad del espíritu, anterior a toda noticia y presentación objetiva. "Indudablemente, el alma precede a la letra, el raciocinio interior al libro, el sentido íntimo al estilo y el hombre al filósofo" (*Apol.*, c. 17). Por eso podrá hablar Tertuliano del "alma naturalmente cristiana", con que parece presagiar lo que un día llamará Maurice Blondel la "filosofía de la insuficiencia", que ya mencioné en las primeras páginas de este libro.

El alma humana es sustancia, como Dios, y a título de tal, Tertuliano le atribuye la corporeidad, igual que a Dios. Aun siendo espíritu cree encontrar en ella las tres dimensiones del espacio. Se la "insemina" en la carne materna al mismo tiempo que el cuerpo y pertenece a un sexo determinado por su misma naturaleza. En el primer hombre fue de origen divino, pero luego se reproduce por generación, igual que un esqueje o el retoño de un tronco. Esto es el *traducianismo*. En nombre de este sistema, el autor rechaza la preexistencia y la reminiscencia platónicas, la transmigración y la identificación del hombre con su alma, y no con el compuesto.

En el resto de su doctrina sigue la corriente general, a base de los grandes datos que hemos clasificado como comunes a las especulaciones nacidas en el seno de las creencias cristianas. Su estilo es de hierro; posee al mismo tiempo la rigidez y la fuerza de este metal. Le falta precisión en los contornos, y delicadeza en las distinciones y en los matices. De ahí muchas oscuridades e incertidumbres. Pero cuando el pensamiento brota nítido, se clava y se fija en la memoria como un arpón.

LACTANCIO

Lactancio poseía un estilo menos vigoroso que Tertuliano, pero en cambio le superaba en elegancia y pureza, por lo que se le llamó el "Cicerón cristiano". Así logró compensar la gloria de Tertuliano a los ojos de los mejores jueces de la época. San Jerónimo le llama "el más docto de todos los hombres de su época". Sus *Instituciones divinas* son un monumento. Nació a mediados del siglo III; fue sucesivamente profesor de retórica en Nicomedia, a cuenta de Diocleciano; luego fue preceptor de Flavio Crispo, hijo de Constantino, hasta que por fin se retiró a Cartago, su patria, donde se entregó totalmente a la composición de sus obras.

También Lactancio califica la filosofía de los antiguos como falsa y vana. Para prueba sólo quiere remitirse a las doctrinas morales y sociales de Platón, que de triunfar hubieran acarreado la ruina del género humano, nos asegura Lactancio. Y en esto no le falta del todo razón; pero en otros puntos tiene que dulcificar la expresión, cosa que hace de mejor grado que Tertuliano, ya que es menos violento y, si cabe la expresión, menos sectario. Hasta llega a reprochar a la nueva Academia su escepticismo y termina diciendo, como indiqué anteriormente, que si se compilasen las verdades esparcidas en las diversas escuelas del pasado y se formase con ellas un cuerpo orgánico, éste coincidiría o, por lo menos, no disentiría de la verdad católica.

Sus tesis personales no tienen nada de particular ni de genial. En el terreno espiritualista son menos comprometidas que las de Tertuliano; en este aspecto vienen a corregir en parte las de su maestro Arnobio, que consideraba como blasfema la afirmación de que el alma

desciende directamente de Dios, por creer que procede de las potencias cósmicas secundarias, por lo que la llama sustancia intermedia.

Lactancio evita estos extremos. Es un espíritu exquisito y posee el arte de exponer maravillosamente las ideas corrientes. Trabaja sobre un depósito de verdades adquiridas; su filosofía no hace ningún avance ni en extensión ni en profundidad, sino que se diluye entre las verdades que le suministra la fe.

Aquí cabría observar que de esta escuela de África arranca un movimiento que volveremos a encontrar en la Edad Media y todavía más sistematizado, ya que no más apasionado, en el siglo XIX. Es un aspecto del espíritu cristiano, y por cierto no el más laudable. Por aferrarse a lo sobrenatural tiende a rebajar lo natural; por exaltar exclusivamente la revelación, denigra la libre razón. Así nacen los fideísmos y los tradicionalismos, imposibles de extirpar. La Iglesia los condena, pero no está en su mano eliminarlos.

Esta actitud puede tener a veces la ventaja de que al repudiar las aportaciones humanas, la mente se entrega a explotar más a fondo el depósito divino. Y, aunque no se logra más con ese sistema, al menos se demuestra con ello que la revelación constituye por sí misma un germen de filosofía y que contiene una doctrina latente que se presta a que se la organice lógicamente, igual que lo está vitalmente por el mismo hecho de sus misterios [1].

III. LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA. CLEMENTE Y ORÍGENES

Al pasar de Cartago a Alejandría no cambiamos de continente, pero sí de clima y de la manera más impresionante. Allí hervía el apasionamiento contra la filosofía: aquí se vibra a favor de ella. La escuela empezó en un plano puramente catequético; se trataba de preparar a los gentiles para el bautismo. Pero esto mismo ¿no obligaba a tender puentes, a acentuar las concordancias, y tratándose de catecúmenos de alta cultura, a remontarse a su nivel, en vez de hacerlos bajar al plano de la fe del carbonero?

---

[1] Cfr. supra.

Ya a mediados del siglo II y bajo la dirección de San Pantemo, la escuela de Alejandría responde en parte a esta exigencia. A partir del fin de siglo y por el espacio de casi cien años llega a brillar esplendorosa, gracias a la aparición de dos genios: Clemente de Alejandría y Orígenes.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Clemente nació hacia el año 150 en Alejandría o en Atenas; fue esencialmente un explorador de la verdad. Siguiendo su pista viaja por diversos países y por diferentes sistemas. Su encuentro con San Pantemo lo fija en la fe, pero sin enfriarle lo más mínimo en sus estudios. Con gusto hubiera hecho suya aquella profesión de fe de Charles Péguy —hiperbólica como todas las suyas—: "Quiero ser cristiano, pero *también* quiero ser pagano". Al partir su maestro en misión a la India, toma él la dirección de la escuela y la regenta durante doce años, hasta que en 202 se ve obligado a retirarse a Capadocia, en virtud de un edicto de Severo; allí acabó sus días.

Respecto a las relaciones entre la filosofía y la fe, Clemente de Alejandría tenía una mentalidad sumamente amplia y noble, muy parecida a la que adoptará definitivamente la Iglesia bajo la influencia de Alberto Magno y de Tomás de Aquino, aunque algo más imprecisa y un poco más atrevida en ciertos matices.

"Antes de la venida del Señor, dice, la filosofía fue necesaria a los griegos para practicar la justicia; ahora es útil para la piedad, como prolegómeno necesario para los que vienen a la fe por vía de razón. Dios es la fuente de toda verdad; de algunas directa e inmediatamente, como de las que se contienen en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y de otras indirectamente, por vía de consecuencia, como de las que pertenecen a la filosofía. Con todo, es probable que Dios comunicase personalmente la filosofía a los griegos, en espera de llamarlos (al Evangelio). Y, en efecto, la filosofía sirvió de pedagogo a los griegos, como la Ley a los judíos" (*Stromates,* I, 4).

En otro pasaje llama a la filosofía el "Testamento de los griegos" y el "fundamento de la religión cristiana". Una expresión un tanto audaz, pero de buena ley. El voto de confianza que otorga a la misma Gnosis, por quimérica que sea, no carece de grandeza. En vano te-

men sus peligros ciertos jefes religiosos; Clemente opina que si existe el escándalo de los débiles también existe el escándalo de los fuertes. Por su parte él no está dispuesto a rendir sus armas dando la impresión de que tiene miedo a la sabiduría de los antiguos "como los niños a las máscaras". Él conoce bien a los que en lugar de entrar en la casa de la verdad abriendo la puerta "perforan el muro próximo" violando así el santuario. Pero eso no es razón suficiente para renunciar al oficio de "cazador industrioso" de la verdad. El pensador cristiano es como la piedra de toque, para distinguir entre el oro auténtico y el oropel, y entre la filosofía verdadera y la sofística. A los que menosprecian la sabiduría humana so pretexto de que les basta la fe, los compara a los agricultores que esperan los frutos sin utilizar la podadera, la azada ni ninguna de las otras herramientas agrícolas. "El que sabe informarse de todo cuanto conduce a la verdad y aprovechar cuanto encuentra utilizable en la geometría, en la música, en la gramática y en la filosofía, conserva su fe inquebrantable" (*Stromates*, I, 9).

¡Hermoso optimismo!, propio de los que están "arraigados en la fe", como dice San Pablo. A veces hasta tiene sus toques de ironía un tanto despectiva contra los que opinan diferentemente. Si la filosofía es inútil, observa Clemente, al menos presta un buen servicio a sus adversarios al proporcionarles la oportunidad de que demuestren su inutilidad. Aunque los jueces de la sentencia no pueden ser los que no entienden nada de ella. Se siente aquí el eco anticipado de la cólera de Alberto Magno: *Blasphemant quod ignorant.*

También a los estoicos concede un amplio voto de confianza, y no tiene reparo en apropiarse sus fórmulas; pero sus predilecciones son sobre todo platónicas, y en definitiva su inclinación le lleva hacia un eclecticismo en el que quisiera dar a cada sistema la parte que le corresponde, sin perder el sentido de sus limitaciones. La verdad, dice, no es ni estoica, ni platónica, ni aristotélica ni epicúrea; la verdad es ella misma, y la verdadera filosofía debe comprenderse como un conjunto de datos que se completan mutuamente en el plano humano y se coronan con la verdad cristiana.

El principio de la filosofía está en la evidencia sensible elevada a la categoría de evidencia racional. Su medio es la demostración, que puede terminar o en certeza científica o en opinión, que es un asentimiento más o menos firme. El esfuerzo supremo en la investigación

de las causas es el que nos conduce hasta Dios como causa primera. Este esfuerzo podemos realizarlo ciertamente fundándonos en el hecho comprobado de la vida y del orden del universo, lo mismo que en la existencia y en las propiedades de nuestra alma. Además, en este punto, el instinto de los pueblos pudo suplir a la demostración. Lo que no podemos es definir a Dios en sí mismo, porque Dios "no es ni género ni especie ni número ni accidente ni sujeto de accidentes ni ninguno de los conceptos universales. No se le debe llamar el Todo, sino el Padre de la universalidad de las cosas. No se debe buscar en Él composición ni multiplicidad, porque el Uno no admite división. Al llamarlo infinito no queremos significar una extensión ilimitada, sino algo que no tiene extensión ni figura ni denominación posible. Cuando lo llamamos impropiamente Uno, Bien, Espíritu, El que es, o Padre, Dios, Creador, Señor, en realidad Él es algo que no responde al nombre que le damos; sólo que a falta de un nombre auténtico y comprensivo, recurrimos a estas hermosas denominaciones para que nuestra inteligencia pueda abrazarse con Él sin miedo a errar. Sin embargo, aquí no puede darse una ciencia demostrativa, pues ésta procede *ex prioribus et notioribus*, y no hay nada anterior al no engendrado. Solamente se revelará a nuestro espíritu el Divino Desconocido por la gracia de Dios y por el Logos que está en Él" (*Stromates*, V, 12).

Aquí se ve la influencia de Plotino, al mismo tiempo que un preludio a las tesis del Seudo-Dionisio y de Santo Tomás de Aquino, y aunque no alcanza la precisión técnica de éste, posee el mismo espíritu de agnosticismo moderado, que exige el sentido del misterio.

Clemente adopta la tesis del compuesto humano. Para él el alma y el cuerpo constituyen una sola sustancia; pero, a pesar de eso, el alma espiritual procede por creación inmediata de Dios y se conserva independiente en su ser. No preexistió, como creyó Platón; no es consustancial con Dios ni una partícula suya, como opinaban los estoicos; está hecha a imagen y semejanza de su Creador, y esto puede decirse también del mismo cuerpo, "cuya armoniosa belleza hace de él como una estatua del Logos divino".

Clemente cree, como Descartes, que el alma está siempre pensando y que en los sueños muestra su relativa independencia del cuerpo. Es inmortal, puesto que, conforme al Evangelio, tienen que serlo

las sanciones divinas; pero no aduce pruebas racionales en que fundar la inmortalidad, y la razón parece ser, por todos los indicios, que no tenía una idea clara sobre la distinción entre la materia y el espíritu, continuando en esto la falla de Justino, Ireneo y Tertuliano. Él también creía que el espíritu era una materia desleída e infinitamente sutil, pero materia al fin y al cabo. "El alma, dice, es tan delicada y de naturaleza tan simple que se la llama incorpórea" (*Stromates,* VI). En otros pasajes describe las almas, los ángeles y los demonios como un fuego sutil. Se creería escuchar a Heráclito de Éfeso.

La felicidad del alma consistirá en ver a Dios cara a cara, supuesto que lo merezca por sus obras, es decir, supuesto que el hombre haya obrado conforme al dictado de su razón, salida de Dios, y a imitación de su modelo que es Dios. Sin embargo, no debe obrarse ni por esperanza de premio ni por miedo al castigo, sino por amor a la justicia y al bien en sí mismos. El que obra el bien por esperanza o por miedo sólo llega a parecer bueno. El que es verdaderamente bueno no querría desviarse del camino recto, aunque le garantizasen que podía hacerlo impunemente, que Dios no se daría por enterado de sus fechorías o que incluso por este camino podría alcanzar la felicidad.

Clemente de Alejandría está muy lejos del gnosticismo en el sentido tradicional de esta palabra. Sin embargo, pretende presentarse como gnóstico, con un gnosticismo ideal de propio cuño, saturado de ingenuo optimismo y gloriosismo. A pesar de sus preferencias platónicas, comprendió la importancia de la familia para la prosperidad de la ciudad. En sociología es lo que hoy llamaríamos "social-católico", combinando el derecho de propiedad con las obligaciones colectivas, sin virulencias contra los propietarios, pero sin debilidad ante ellos, manteniéndose en todo dentro de los límites de la justicia y de la prudencia cristiana.

Como balance final podemos decir que su doctrina es elevada y de carácter científico notable. Trató la mayoría de los problemas con método y claridad. Viviendo en un ambiente intelectual bastante turbulento, en el que se combatían entre sí las tendencias más opuestas del helenismo y de los ritos orientales, conservó una lucidez de juicio que no siempre mostraron sus émulos ni sucesores. Gracias a él y a pesar de sus fallas, la filosofía cristiana había encontrado su camino.

ORÍGENES

Orígenes vivió aproximadamente entre 184 y 253. Fue discípulo de Ammonio Saccas y sucesor de Clemente en el Didascalio, donde impuso su jefatura a la edad de 18 años. Fue un prodigio de erudición y de vigor intelectual, y un apasionado de Platón y de todos los doctores griegos, al mismo tiempo que un creyente entusiasta, practicando así por anticipado la fórmula de Agustín: *crede ut intelligas.* Quiso construir una filosofía sobre el doble fundamento de la razón y de la fe. No le asustan las hipótesis atrevidas. Más de una vez se pasará de rosca. Con el tiempo se asentará, y él también, como Santo Tomás, considerará todo esto *como paja.* Pero esta noble desilusión no será una retractación de sus ideas, sino una superación.

Sus contemporáneos le llamaban el "diamantino" por la agudeza acerada de su inteligencia y por la energía de su carácter. Dio buenas pruebas de esta energía en los tormentos a que se le sometió durante la persecución de Decio; y antes de esto, las persecuciones de ciertos adversarios encarnizados y sus propias luchas morales le alejaron más de una vez de su cátedra y de su patria, y le indujeron a actos extremosos, como el de su propia mutilación. Murió en Tiro a la edad de 69 años.

El estado de conservación de sus obras deja que desear. Algunas se extraviaron, y en otras introdujeron alteraciones y hasta interpolaciones, parece que algunos herejes e incluso su propio traductor Rufino. En el fondo su filosofía difiere poco de la de Clemente; pero su fuerte personalidad se hace sentir en algunas tesis atrevidas que se resiste uno a creer que sean siempre auténticas. En todo caso, no son más que simples tanteos, como a veces hace constar él mismo. Su espíritu explora afanosamente y no siempre encuentra oro puro.

Su Dios es indudablemente el verdadero Dios. Su Logos es el de San Juan y el de la fe cristiana —a saber, una hipóstasis consustancial con el Padre, coeterna e igual— y no el Logos de Platón, por más que en sus elucubraciones siga cauces platónicos. Este Logos es la Sabiduría que contiene toda la sabiduría, el Principio que encierra el manantial ideal de las criaturas, es decir, sus ideas-tipo, sus modelos eternos. No comete, pues, tautología cuando escribe comentando

el Prólogo de San Juan: "En el Principio —es decir, en el Logos Hijo de Dios e igual a Él— era el Logos —es decir, el conjunto de ideas-tipo—, al que Platón había dado ese nombre precisamente, desconociendo, en cambio, el Logos Hijo.

Parece que Orígenes creía en la eternidad del mundo, o más bien en una sucesión indefinida de mundos pasados y futuros; pero no porque tuviese una falsa idea de la creación, como los antiguos. Él tiene la idea perfectamente clara y se asombra de que los más insignes pensadores anteriores al cristianismo no hubiesen dado en ella ¡Se le concede a Dios el poder de realizar en la materia todo cuanto piensa y se le niega el de procurarse la materia que necesita para ello!, observa Orígenes. Entonces ¿quién es el primer Dios que puso la materia a disposición del segundo?

El mundo es eterno, según Orígenes, porque la naturaleza de Dios no debe permanecer inactiva, ni su bondad improductiva ni su imperio sin súbditos. Orígenes no vio que esa pretendida ociosidad de Dios, en la hipótesis de un mundo temporal, es pura ilusión. Santo Tomás acertó a decir que la actividad eterna de Dios y la eficacia infinita de su acción no imponen ni determinan nada en cuanto al carácter finito o infinito de la duración creada, sino que el mundo será, lo mismo en duración que en todo lo demás, lo que Dios quiere eternamente que sea y no otra cosa.

Partiendo de nociones platónicas sobre lo uno y lo múltiple, y animado, por otra parte, de un sentido profundo de justicia y libertad, cree que los seres debieron presentar al principio una igualdad perfecta entre todos los participantes del ser. Así parece exigirlo el principio de *razón suficiente*. ¿Dónde encontrar un motivo justo para la desigualdad y por consiguiente para la distinción cuando todavía no tuvo tiempo de actuar la justicia? La causa de la diversidad y de la desigualdad no sólo moral sino ontológica fue el libre albedrío. Hubo caídas. La caída de los espíritus presentó cuatro grados. Los ángeles jerarquizados según su grado de fidelidad o infidelidad; los astros animados, de los que Orígenes habla poco, pues considera su existencia un tanto problemática, ya que en esto la que manda es la experiencia; los hombres, que son espíritus inferiores, unidos a un cuerpo por sus pecados; y finalmente los demonios, espíritus perversos que sólo maquinan el mal.

La materia, aunque fue creada por Dios, es eterna como el mundo y durará mientras dure éste; pero sufre constantes transformaciones para adaptarse a las distintas formas de ser y a los diversos estados de esas formas. Al principio fue infinitamente sutil en los espíritus creados en la inocencia (éstos, según parece, la necesitan como instrumento de acción y de comunicación), pero luego se fue espesando y solidificando, por culpa de su caída. Cuando los espíritus recuperen su primer estado, la materia recobrará su sutileza primitiva. En efecto, Orígenes cree en la rehabilitación de la unidad y de la igualdad primeras, pero no en la superación de ese estado inicial, según parece. Es el polo opuesto a la doctrina del progreso indefinido; pero aun así es una actitud optimista. Todo ha de terminar en el bien y en la dicha. No es que la justicia haya de capitular jamás ni que el libre albedrío haya de perder su voz y voto en el destino de los seres, sino que, según piensa Orígenes, Dios sabrá atraerse a todas sus criaturas y salvarlas por la mediación de Cristo. ¿No fue ese precisamente su objetivo al crearlas? ¿Y no fue la redención la restauración de ese proyecto inicial, después de la caída que había comprometido todo el plan? Dios no puede fracasar. Por vía de persuasión y progresivamente y, si hace falta, con la ayuda de ciertas penas totalmente medicinales, los pecadores se convertirán, los demonios abominarán de su malicia; se acabará el infierno para siempre; las almas se transformarán en espíritus puros y perfectos. Entonces disfrutaremos "del mismo fin último reunidos todos en el seno de Dios nuestro Creador" *(De Principiis,* VI).

Es difícil determinar si será ese el verdadero fin o, como cree Santo Tomás, se sucederán indefinidamente las alternativas de rehabilitación y caída: los textos se contradicen. Hay que decir que muchas veces el mismo Orígenes hace caso omiso de todas esas teorías y se expresa como cualquier cristiano corriente. En todo caso, siempre combatió la metempsícosis de los pitagóricos y platónicos y *a fortiori* el emanatismo estoico con su reabsorción final en Dios. Nunca opuso a la verdadera fe ninguna de sus afirmaciones; siempre creyó que avanzaba por caminos de libre circulación y siempre dio por supuesto que se guiaba "por la aguja de marear", como decía él, es decir, tomando por guía la revelación.

Sobre el compuesto humano no tiene opinión absolutamente definida. No desecha la idea de que tengamos dos almas, una más celestial y otra más carnal; pero le parece poco sostenible. Porque esa alma inferior sólo podía venir o del mismo Dios que la primera o de otro principio ajeno a Dios. La segunda hipótesis es inaceptable y la primera no explica la diferencia. Así se inclina a creer que sólo tenemos un alma una y simple, pero que se ve solicitada por objetos contrarios. La teoría de Aristóteles que pone en el alma una parte racional y otra irracional, dividida en irascible y concupiscible le parece no tener apoyo en las Escrituras. Orígenes supone, además, una especie de intermediario entre el alma y el cuerpo, un *periespíritu,* que es una idea que aún comparten hoy día los teósofos. Orígenes prueba la inmortalidad del alma, basándose en las exigencias de nuestras facultades cognoscitivas y volitivas, pues esas exigencias son el sello impreso en nosotros por la voluntad de la Providencia. Añade otro argumento fundado en la semejanza de nuestra alma con Dios y con las otras naturalezas inmortales. Esa comunión en las mismas funciones espirituales demuestra una afinidad que forzosamente ha de tener sus consecuencias. La función arguye la sustancia y ésta el destino *(De Principiis,* IV). Aquí se advierte el avance dado desde Justino, Ireneo, Tertuliano y el mismo Clemente. Aquí se desprende la noción de espíritu, libre de todo lastre de materialismo inconsciente, y con ella y el libre albedrío queda plenamente reconocida y proclamada la personalidad humana.

Todavía se encuentran muchas otras teorías en este pensador extraordinariamente activo y curioso. Las fue cogiendo de todos los campos, como por ejemplo, la concepción del Alma del mundo y del universo animado en su totalidad, tomada de Platón y de los estoicos; sólo que para él, como cristiano, el Alma del mundo es una Virtud de Dios, una Razón envolvente y rectora. A esto no hay nada que objetar.

En física y en ciencias naturales sigue gustoso a Aristóteles. De él tomó su doctrina sobre la generación y la destrucción de las sustancias. En conjunto, Orígenes es más bien platónico, pero sin renunciar a su vigorosa personalidad espiritual y a su originalidad.

IV. LA ELABORACIÓN TEOLÓGICA EN EL SIGLO IV

Lo que fueron en los círculos griegos Clemente de Alejandría y Orígenes lo fue San Agustín en los latinos. Entre los dos, los mismos latinos vivieron filosóficamente de los griegos, sin aportar gran cosa a su herencia doctrinal, pues solicitaba su atención y sus esfuerzos una obra urgente: la elaboración de una teología, su enriquecimiento y su difusión entre los intelectuales recientemente convertidos, y finalmente su defensa.

Los Padres del siglo IV son teólogos. Profundizan en el conocimiento de su fe; la comparan con lo que les rodea o se le parece; remontan a sus fuentes sagradas; moralizan y combaten las herejías. Esa labor repercute forzosamente en la filosofía, ya que, después de todo y a pesar de los diversos campos en que se la emplee, la razón es la misma. Para más abundamiento, no faltan los "excursus" propiamente filosóficos en Atanasio, Crisóstomo, Eusebio de Cesárea, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, ni siquiera en Ambrosio y Jerónimo, por muy absorbidos que estuviesen, uno por su función pastoral y otro por sus trabajos exegéticos. Pero sólo se trata de "excursus" en la forma: en el fondo son plagios. Prosigue la influencia de los griegos, especialmente a través del neoplatonismo y del neoestoicismo. Todas sus aportaciones de complementación, corrección y prolongación en el sentido de una filosofía más centrada en Dios y en la *persona,* las deben a su fe; o mejor dicho, a esa filosofía latente que hemos intentado destacar y que forma su patrimonio familiar.

Dondequiera que surge un nuevo impulso se debe al dinamismo de Orígenes, lo mismo sea para aceptarlo como para combatirlo.

Es notable que en aquellos tiempos el avance de la doctrina responde menos a la voluntad de progresar que a la necesidad de luchar. Orígenes se ve enzarzado en el combate y a veces los origenistas empeoran sus audacias. Por otra parte pululan las herejías, y todo heresiarca se cree con derecho a filosofar. Al acosarle sobre su propio campo se comprueba o se perfecciona el temple de la doctrina.

Los heresiarcas pertenecen a ese tipo de hombres negros de que habla Nietzsche, que proyectan la luz como su propia sombra. Cuanto más negros son más relumbra su sombra. ¡Qué estela de luz no dejó Satán tras sí! Apenas se atreve uno a afirmar con André Suarès que "la herejía es la salvación de los dogmas"[2]. Sin embargo, ¿no leemos en San Pablo: "es preciso que haya herejías"? (I Cor., 11, 19). Tienen una doble ventaja: la parte de verdad que contienen y el esfuerzo de revisión que provocan. Hay que recordar que la fe nació en medio de una floración exuberante de doctrinas de todas procedencias. Una vez echada la semilla, había que contar con que la atacarían por todas partes, tanto los que querían utilizarla a su manera como sus adversarios, y era natural que éstos demostrasen más ardor en filosofar que los creyentes, ya que ellos encontraban en la filosofía su religión o sus armas contra la religión ortodoxa. Los monarquianos antitrinitarios y luego los arrianos fueron los "filósofos" de sus tiempos y los que espolearon a los ortodoxos a filosofar a su ejemplo. El ver que Valentín y los gnósticos sirios y alejandrinos habían resuelto equivocadamente el problema del mal y de las aspiraciones humanas, decidió a los Padres a estudiarlos más a fondo y a elaborar la doctrina recta. Y el ver que Marción había enunciado conceptos antijudíos, pesimistas y dualistas, despertó a los mismos Padres, en particular a San Ireneo (*Adversus haereses*), a trabajar por precisar ciertas nociones hasta entonces oscilantes.

Todavía en el siglo IV prosigue esta labor esporádica e inconexa. Apenas si aparece aquí o allí un tratado algo organizado, como el de Gregorio Niseno *Sobre la formación del hombre* y su *Discurso catequístico*[3]; o como el tratado *De Natura hominis* de Nemesio, que intentó por primera vez, según parece, un ensayo de psicología, sistemático, aunque naturalmente rudimentario. Hay que llegar a San Agustín para encontrar un filósofo en el sentido pleno de la palabra. Esta vez se trata de un verdadero genio, de una potencia de proyección tan inmensa que todavía hoy sigue iluminando el mundo cristiano.

---

2 André Suarès, *Valeurs*, pág. 203.

3 Cfr. Louis Méridier, *Textes et Documents*, Paris, 1908.

V. SAN AGUSTÍN Y EL SEUDO-DIONISIO

Nació en Tagaste en 354; se le impuso el nombre de Aurelio Agustín; estudió en Cartago; primero profesó la retórica, pero al leer el *Hortensius* de Cicerón se despertaron sus aficiones filosóficas. Perdió la fe de sus primeros tiempos y se encontró sin guía. Anduvo errante por mucho tiempo. Sus esfuerzos por rehabilitarse a través del maniqueísmo y entre las mallas de las pasiones son conmovedores y conocidos de todos. Su primer plato sólido lo constituyeron las *Categorías* de Aristóteles, que leyó cuando tenía 20 años. Más adelante siguió con preferencia a los neoplatónicos, pero sin esclavizarse a su secta. Encuentra en ésta una verdad a medias y se adhiere libremente; pero a medida que reflexiona y penetra más a fondo en la verdad cristiana, se va alejando del platonismo; en sus *Retractaciones* se inculpa de haber hecho demasiadas concesiones al platonismo. Su doctrina es, pues, perfectamente personal, aunque, indudablemente, su estructura sistemática es platónica; pero, gracias al cristianismo, ésta se eleva inmensamente por encima de sus fuentes alejandrinas y atenienses y por encima de las *Enéades* y del divino Platón.

Como antes Sócrates y más tarde Spinoza, Agustín identifica la investigación filosófica con la prosecución de la vida dichosa. Se trata de una búsqueda, insiste repetidas veces, y no de una ciencia a secas. Ya esto pone un sello indeleble a su doctrina. Pero ¿cómo alcanzar su fin sin conocerse a sí mismo y sin juzgar sobre sus relaciones esenciales? Por consiguiente, la preocupación primordial del hombre consiste en fijar su naturaleza y el puesto que le corresponde en el cuadro general de las cosas. Con eso habremos aprendido lo que debemos desear y temer, y no nos encontraremos lejos de la sabiduría.

Pero la sabiduría absoluta es plenitud, y la plenitud perfecta no es de este mundo. Por otra parte, la sabiduría humana no es original, sino derivada. Sólo Dios es la Sabiduría por esencia. Por eso ser sabio y unirse a Dios, ser sabio y poseer a Dios es idénticamente lo mismo. Y en eso está la felicidad. Con estas nociones bien cogidas tenemos todo el esquema de la filosofía agustiniana. Como se ve, es un cuadro simplicísimo; pero Agustín se pone a rellenarlo espigando en Plotino,

Porfirio y otros platónicos, depurándolos al contacto de la fe y enriqueciéndolos con muchas y profundas aportaciones personales.

Respecto al problema de Dios, Agustín adopta una actitud bastante parecida a la de Pascal. No aborda de frente las pruebas racionales, sino rodeando por la fe, reconocida previamente como aceptable, y sólo después se aplica a probar la racionalidad de esta creencia. Además estima que la fe en Dios es espontánea en los que tienen el corazón puro y llevan una vida recta.

Para la prueba propiamente dicha arranca del problema de la certeza; y ahí es donde anticipa el *Cogito* cartesiano, al enfrentarse con el escéptico que duda de toda certeza y señalarle la certeza de su propia duda. El que duda sabe que duda y por consiguiente sabe que existe. Pero él no existe de una forma indeterminada, sino que conoce. Y no sólo lo conoce como los animales por los sentidos, sino por la razón, la cual es más elevada que los sentidos, como éstos son más elevados que la simple vida y que el ser. Pero ¿no existirá nada superior a la razón? Sí, la verdad de que se nutre y vive, que empieza siendo su aspiración para terminar siendo su juez. Y la verdad es impersonal, eterna, inmutable y necesaria. En el simple enunciado de estos atributos se siente la identidad esencial de la Verdad tomada así en sí misma con lo que llamamos Dios. Los atributos de la Verdad son atributos divinos. Por consiguiente, para dar consistencia a la verdad, es preciso fundamentar sólidamente la idea de Dios; hay que proclamarlo. Si Dios no existiese sería inexplicable esa afirmación inevitable que hace la mente sobre la verdad.

Como se ve, esta prueba agustiniana es de carácter intuitivo más que silogístico y procede más bien por ascensión y paso al límite que por regresión causal hacia la fuente de la eficiencia. Agustín no se pregunta qué es lo que produce la verdad en nosotros y en todo, sino cuál es su fuente original en el orden *formal*. Dados los caracteres que reviste esta *forma* del espíritu, es decir, la Verdad, es preciso un absoluto del mismo orden que le sirva de fundamento y de término de referencia, so pena de que se derrumbe toda certeza. Dios es la única razón suficiente de la Verdad en cualquiera de sus aplicaciones y la única Verdad esencial: ésta es la concepción de Agustín y es sabido que ha tenido éxito bien duradero.

También la belleza y el orden del mundo sirven a Agustín de trampolín para elevarse a Dios, pero más bien por vía de efusión que de demostración. Entonces, como pretendía Pascal, se supone que Dios es ya conocido y que el alma se eleva hasta Él con motivo de la más mínima cosa. "Es mi Dios el que hizo todas las cosas que contemplan mis ojos." No tiene que ver que la prueba esté incluida, y lo que es más, rebasada, pues de la contemplación metafísica salta Agustín inmediatamente a las consideraciones morales y a la contemplación mística.

En todo caso, ya desde sus primeros movimientos se ve claramente la posición que adopta en todas sus especulaciones sobre filosofía religiosa. Se resume en estas tres palabras: *Cogitatio, fides, intellectus,* que son: la investigación, la fe y la comprensión. Y no se olvide que el paso de la investigación a la fe y de ésta a la comprensión no puede darse sin la ayuda de la gracia y sin la correspondiente purificación moral.

Todo esto quiere decir que San Agustín no creó una filosofía separada ni siquiera auténticamente autónoma. Su filosofía peculiar, al menos en sus grandes líneas, es el paso de la fe a la comprensión para provecho moral y místico. Es un momento intelectual en la búsqueda de la verdadera felicidad, que es sobrenatural. Es el comentario metafísico, psicológico y moral del contenido de la Escritura. A pesar de sus eminentes dotes filosóficas, Agustín no es propiamente un filósofo, sino un creyente que va tras las huellas de Dios.

Hay además otro hecho, y es que el obispo de Hipona no tiene nada de sistemático. No sigue un método fijo, sino que parte de algún hecho de conciencia captado por instinto, lo cual le convierte en pariente lejano de la filosofía moderna. Su cerebro trabaja intensamente y va consignando los resultados en el orden en que brotan más bien que en orden didáctico. Su conocimiento de la antigüedad no es sistemático sino fragmentario. Identifica a Platón con los neoplatónicos y no parece ver entre Aristóteles y Platón más diferencias que las del estilo [4]. En estas condiciones su esfuerzo por pensar filosóficamente su

[4] He aquí un pasaje curioso que dice mucho: "Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii, et eloquio quidem Platoni impar, sed multos facile superans" (*De Civit. Dei,* l. VIII, c. XII).

cristianismo resulta verdaderamente conmovedor. Se diría que quiere elevar —si vale la expresión— la Buena Nueva al plano del pensamiento abstracto, y luego elevar —esta vez auténticamente— el pensamiento abstracto, heredado o personal, al plano superior de la razón cristiana iluminada por Dios.

Una vez llegados a Dios, ¿qué sabemos de Él? Nada que quepa en ninguna definición, pues el mismo Ser está por encima de toda definición y Dios es el mismo Ser. Dios no *tiene* atributos, sino que *es* sus atributos, y sus atributos son Él por identidad de ser. Por eso Agustín rehuye llamar a Dios sustancia, pues este apelativo connotaría la existencia de atributos distintos, de accidentes, prefiriendo la palabra *esencia,* que viene de *esse* y que sólo designa el ser *(De Trinitate,* V, 2). Hablando en rigor no podemos afirmar nada sobre Dios, pues toda palabra es una definición, y cualquier definición por sublime que se la suponga horrorizaría a Dios, si el que la emplea no empezase por reconocer su incongruencia. Es preferible callarse cuando se pretende honrar a Dios; su mejor alabanza es el silencio *(Contra Adamantum,* XI). "El alma no puede tener más ciencia sobre Él que la de saber que se le ignora infinitamente" *(De Ordine,* II, 18, 47). Sin embargo, nuestra ignorancia no es absoluta ni nuestras expresiones arbitrarias. Hay formas de conocer diferentes de las definiciones. En nuestra incapacidad para definir a Dios, lo nombramos a través de sus obras, y lo que afirmamos sobre Él es verdadero y saludable, por insuficiente que sea.

Al relacionar a Dios con el mundo surge instantáneamente el problema de la creación. Agustín rechaza con horror el emanatismo: Dios, dice, no puede desentrañarse ni atomizarse dejando en cada criatura una partícula de su ser. Dios no educe nada de sí ni de su naturaleza, sino que lo crea de la nada, sin materia previa. ¿Y en qué duración crea? No en la suya, que es indivisible y no da lugar a un comienzo, ni en una duración extraña, anterior al mundo, pues habría que haber creado también esa duración, ni en el tiempo del mundo, que lo supone ya en marcha. En consecuencia Dios no creó el mundo *en* el tiempo, sino "*con* el tiempo".

Consiguientemente, no tiene razón de ser la cuestión de la infinidad de la duración en sentido retrospectivo, ni la del retorno eterno

que proponen los estoicos. Se suele recurrir a ellas para evitar ese vacío de duración anterior al mundo, que se cree incomprensible e incompatible con la perenne actividad de Dios. Pero estos miedos son ilusorios. La perpetuidad de Dios y la perpetuidad de un mundo en marcha son de naturaleza distinta. Aunque el mundo fuese perpetuo a su modo, no por eso sería coeterno con Dios, y aunque ese mundo no sea perpetuo, no por eso dejará de ser creador perpetuo el Dios que lo crea.

Por tanto no hay motivo ninguno para no creer sencillamente lo que dice la Escritura: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Este principio no es un tiempo, sino el primer momento del tiempo, que fue creado con el mismo mundo y que inauguró su movimiento junto con su ser. Los platónicos que prefieren concebir el mundo eterno, aunque reconociendo que es obra de Dios, imaginaron la relación entre uno y otro de una manera difícil de comprender, pero en que se salva lo esencial. Es, dicen, como la huella de un pie marcada en el polvo, suponiendo que el pie estuviese siempre imprimiendo su huella en él [5].

Ahora, si sustituimos la palabra "comienzo" por la de "principio", como tiene el texto, podemos comprender que se refiere al Verbo Creador, el cual no es un comienzo de duración, sino el principio del ser. Así se transforma el origen temporal en origen metafísico, y se desvanecen las dificultades relativas a la naturaleza de la duración, temporal o eterna. Pero si se insiste en la cuestión, diremos que Dios creó de un golpe y en un instante cuanto se desarrolla en el tiempo —que es otra manera de describir en términos temporales una creación en sí intemporal—.

Las criaturas se dividen en espirituales y corporales. Agustín cree encontrar expresada esa distinción en el primer versículo del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Los espíritus, según él, están simbolizados en el cielo y los cuerpos en la tierra. Toma de Plotino la idea de la unidad del espíritu puro, de la *noosfera* celeste, si cabe la expresión. Este es el "cielo del cielo", de que habla en las *Confesiones* (XII, 17), medio espiritual vivo, análogo al "Viviente en sí" de Platón; pero Agustín lo cristianiza reduciendo a la categoría

5 Cfr. *De Civit. Dei*, l. X, c. XXXI.

de simples criaturas a los espíritus que lo componen, en vez de considerarlos como participaciones formales de Dios, a la manera de Platón, o como intermediarios en el sentido de Plotino.

Los espíritus tienen su materia, lo mismo que los cuerpos. La materia espiritual de Agustín recuerda aquella teoría de Platón que consideraba toda idea (aquí todo espíritu) —según refiere Aristóteles— como un mixto compuesto de uno y de infinito: el infinito del *otro*, limitado por la unidad del *mismo*. Esta necesidad de que toda criatura haya de ser compuesta encontrará en la escuela tomista una respuesta diferente; pero la solución agustiniana sobrevivirá por su parte; la volveremos a encontrar a lo largo de la historia.

En cuanto a la materia corporal, Agustín la concibe, igual que Aristóteles, en una perspectiva profundamente metafísica, no física. Para él, la materia es ese *prope nihil*, ese *neque quid neque quale neque quantum*, de que se burlarán los cartesianos tan estúpidamente. Agustín comprendió el papel de la potencialidad real, como sujeto de las formas y de las transformaciones radicales, en la interpretación filosófica de la naturaleza. Pero esta materia corporal es todavía mucho más "nada" cuando se la compara con la materia espiritual que cuando se la coteja con las sustancias completas. La materia espiritual en su potencialidad propia, está por encima de todas las actualidades materiales: así lo exige la transcendencia del espíritu (*Confesiones*, XIII, 2).

Ni que decir tiene que la creación afecta a la vez a la materia y a la forma de los seres; pero en cuanto materia Dios los *confecciona*, y en cuanto forma los *perfecciona*, pues la forma es la que les confiere belleza, perfección, número, peso y medida. Y esto se realiza por su Palabra viva, por su Verbo, en el que subsisten, anteriormente a su creación, todas las formas de la existencia. Aquí es donde se cristianiza la doctrina de las ideas, tomada de Platón y se armoniza con la doctrina igualmente cristianizada del Logos o Verbo.

Así como el Verbo, Sabiduría del Padre, representa perfectamente al Padre, así la materia *formada* representa al Verbo, aunque imperfectamente. Éste es la semejanza perfecta, la Semejanza *en sí*, perfectamente uno con su modelo. Los otros seres no son semejanza, sino *semejantes*, y lo semejante es a la vez idéntico y diverso, lo cual in-

duce a afirmar que en cierto sentido sólo es Dios y que en cierto sentido las criaturas sólo son en la medida que se parecen a Dios.

Esta formación de la materia, corporal o espiritual, dependientemente del Verbo, se realiza por una especie de *conversión* hacia Aquel que la forma. Así el *appetitus ad formam* de los aristotélicos adquiere en seguida en Agustín una expresión mística, en la que, pasando del orden ontológico o cosmológico al orden humano, se deduce la necesidad de convertirse a Dios y de unirse a Él mediante la fidelidad del amor para llegar a ser un hombre perfecto y dichoso.

Pero la *formación* de cada ser obedece a leyes diferentes según la naturaleza diferente de cada ser. Los seres espirituales quedan formados de golpe en toda su perfección, igual que las naturalezas corporales permanentes, como la tierra, el mar, el aire, el fuego, que constituyen los cuatro *elementos*; el firmamento con su luz y sus astros; el Alma del mundo, si es que existe, como creía Platón; y la misma alma humana, que preexiste a su cuerpo, pero a la que éste se une en seguida. Los otros seres, los vegetales, los animales y la humanidad corporal fueron preformados por el acto creador en calidad de *razones seminales*, es decir, en el estado de gérmenes latentes, "como se hacen las cosas futuras cuando todavía no están hechas". Ellas se desarrollarán en el transcurso del tiempo, gracias a la causalidad inmanente al germen. ¿De qué naturaleza son estos gérmenes? Agustín se los representa en cuanto a su materia como un elemento húmedo, una especie de protoplasma acuoso, de acuerdo con las ideas jónicas, y en cuanto a su forma, les atribuye la naturaleza del número, como los platónicos y pitagóricos.

Se ve claramente que estamos ante una doctrina evolucionista, pero que se diferencia a la vez del evolucionismo determinista y del bergsoniano; de aquel, al establecer como base una preformación, en lugar de remontar indefinidamente en la serie causal, y del segundo, porque no supone nada realmente nuevo en el transcurso del tiempo, sino un simple desenvolvimiento, conforme a la ley de los números. Si se quiere, puede decirse que se trata de un determinismo condicionado, a base de un creacionismo metafísico en cuanto a su totalidad y de una preformación temporal en cuanto a las especies sujetas a evolución. Porque para nuestro autor las especies son fijas, por lo que su evolucionismo no puede llamarse transformismo. Las especies semi-

nales no son indeterminadas, indiferentes *ad utrumlibet,* sino que tienen su especificación, como los granos y semillas.

Por lo que se refiere al hombre, compuesto de cuerpo y alma, Agustín profesa cierto dualismo, a la manera de Descartes y de los "espiritualistas". Ya al alma en sí la considera como sustancia completa. "El hombre, tal como aparece al hombre, es un alma racional manejando un cuerpo mortal y terreno" *(De Moribus Ecclesiae Catholicae,* I, 27). No cabe duda que al juzgar así obedece a su punto de partida subjetivo, pues una mirada objetiva ve al hombre como una sustancia pensante entre otras sustancias que sienten, vegetan, actúan, sin pensar. No por eso deja de afirmar la unidad del hombre, pero una unidad evidentemente relativa. Una buena prueba de esto la tenemos en que al interpretar la Escritura explica, como ya indiqué, que Dios creó primeramente al alma al tiempo que todos los demás seres y el mismo cuerpo en forma de razón seminal, y que éste no se desarrolló hasta más tarde en el reposo del séptimo día.

El cuerpo es una sustancia como todas las demás sustancias físicas; una mezcla de elementos sometida a lo que llamaríamos proceso metabólico. El alma, por su parte, es una a semejanza de Dios, una y trina en su unidad, a semejanza de Dios trino. La inteligencia, la voluntad y la memoria son imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu. Pero estas tres facultades, como las tres Personas, constituyen una sola idéntica realidad. *(De Trinitate,* X, 11, 18.) Así niega la distinción real de las potencias del alma entre sí y con respecto a la esencia del alma, y esto, como se ve, por acentuar el parecido con la Trinidad: todos los agustinianos sostendrán la misma opinión. Es digno de notarse que de esta manera toda la psicología de San Agustín está vinculada a su teología y responde a un esfuerzo vigoroso por estructurar el mundo en función de su Causa Trina, como la presenta la fe.

Por otra parte, San Agustín orientó su filosofía hacia la búsqueda del verdadero bien; por tanto, estima que el punto de vista metafísico debe ponerse al servicio de la moral y de la mística; y como el Bien soberano es eminentemente espiritual, la que está llamada a captarlo y gozarlo es el alma espiritual; y en efecto, ella es la que tiende a Él. Por eso tiene gran interés en destacar en el alma su espiritualidad esencial, aun a costa de escatimar su función animante. Ésta sabrán

estudiarla mejor los pensadores que aborden la metafísica y la psicología por sí mismas.

San Agustín hace grandes esfuerzos por demostrar la espiritualidad del alma, un extremo que habían descuidado demasiado, como vimos, muchos de sus predecesores. En esto sigue el método de Descartes, analizando el pensamiento, lo que es y lo que no es a los ojos del mismo pensador en el momento de pensar. Pero después de definir así al alma a base de sus funciones puramente espirituales, se le plantea también a él el problema de su unión con el cuerpo, problema sorprendente, modo de unión que "no puede comprender el hombre y que, sin embargo, es el mismo hombre" (*De Civitate Dei*, XXI, 10). Agustín concibe esta unión no como una difusión local del alma a través del cuerpo —a la que se opone la naturaleza indivisible del alma—, sino en forma de atención, de aplicación de su potencia, que termina en las funciones motoras y sensibles mediante los elementos corporales menos distantes de la espiritualidad pura, como son el aire y el fuego (los cuales constituyen el preludio agustiniano a los "espíritus animales" que más adelante estarán tan en boga).

Por lo demás, hemos de añadir en elogio de esta filosofía, que no le es extraño el concepto de *información* sustancial, tal como lo definió el Concilio de Viena, inspirándose en el tomismo. Llegó a él oblicuamente, a través de las ideas divinas, de las que el alma es pariente próximo, y que por lo mismo deben comunicársele a ella primero y por medio de ella al cuerpo. Así la Esencia soberana comunica al cuerpo su forma por medio del alma: esa forma que le hace lo que es. Entre el cuerpo vivo y la Vida divina sólo se interpone el alma; pero ahí está ella, y por tanto debe llamarse también vivificadora, igual que Dios lo vivifica todo. ¿Qué otra cosa puede ser esto sino la animación o la información sustancial?

El cuerpo no es la prisión del alma, como creyó Orígenes. La entrada del alma en el cuerpo no es la consecuencia de un pecado, sino un acto de amor por parte del Creador, y por parte de la creación es un fenómeno que responde a la naturaleza de las cosas y por lo mismo a un propósito de bien y de belleza. Al abordar la cuestión de la causa inmediata y del modo de esa penetración del alma en el cuerpo, Agustín tiene sus dudas. Cabe sostener tres hipótesis: Primera: el alma de Adán, creada directamente por Dios, se propaga y se multi-

plica por generación, conservando así cierta unidad: esta hipótesis tiene la ventaja de facilitar la explicación del pecado original y su transmisión a las generaciones sucesivas. Segunda: en cada cuerpo que se engendra se crea un alma propia: es la solución que acabará por imponerse, corriendo el tiempo. Tercera y última: se produce, de manera providencial o espontánea, un descenso de las almas ya existentes con anterioridad a los cuerpos nuevamente engendrados. Agustín no intenta zanjar la cuestión, pero se inclina a la primera hipótesis, llamada *traducianismo*, y vemos por sus *Retractaciones* que nunca pudo superar sus dudas sobre este punto. En cierta ocasión consultó a San Jerónimo sobre este problema delicado; pero éste prefirió no enzarzarse en una polémica, temiendo que alguien pudiera explotar abusivamente un desacuerdo real o aparente entre los dos campeones de la fe. Esta actitud debió decepcionar a Agustín, pues éste había escrito: "Deseo conocer dos cosas: Dios y el alma. —¿Nada más?— No, absolutamente nada más" (*Soliloquios*, I, 7).

La muerte del alma es algo que ni siquiera se puede concebir; porque el alma participa de la naturaleza de la verdad, que es su objeto propio, y la verdad no muere. El sentimiento que tenemos sobre nosotros mismos como seres pensantes, equivale al sentimiento de la inseparabilidad del alma pensante y de la verdad, del alma pensante y del ser expresado por la verdad, que en su fuente y en su vértice es el mismo Dios inmortal. A fuerza de darle vueltas a este tema, Agustín llega a hacer saltar de él grandes resplandores. Es la prueba que aduce Platón en el *Fedón*, pero repensada a la luz de los datos cristianos y a base del *Cogito*.

La crítica del conocimiento de San Agustín se inspira naturalmente en su filosofía general. El alma es energía espiritual; ella es la que obra aun en las sensaciones, que parecen afectar exclusivamente al cuerpo. Cualquier alteración que experimenta el cuerpo la acusa y registra automáticamente el alma. Para eso sólo necesita ser lo que es y guardar con el cuerpo la relación que ya sabemos. Supuesta la unión y supuesto que esa unión consiste precisamente en una especie de atención al cuerpo y en favor del cuerpo, es natural que no se le pase al alma ninguna alteración de su comparte.

Por consiguiente, la sensación es un fenómeno pasivo en cuanto al cuerpo, y también en cuanto al alma en virtud de su unión con el

cuerpo y conforme a la medida de su unidad; pero en sí misma es actividad anímica; el alma la extrae de su propia sustancia y así toda su experiencia proviene de ella misma. Sólo el cuerpo es propiamente pasivo, ya que nada corporal basta a influir en un alma. ¿No es una ley general que dentro de la jerarquía de los seres el superior actúe sobre el inferior y no al revés? Ahora bien, para Agustín el alma y el cuerpo representan dos grados, ya que el alma es por sí misma sustancia completa.

En este punto es donde se reprocha (en sus *Retractaciones*) por haber dicho que los "ojos ven". Esto, dice, está bien para los que creen que la sensación es un fenómeno corporal. Pero para él, como para Descartes, la sensación es ya una especie de pensamiento; es una manifestación de la preocupación del alma por el cuerpo y esa preocupación la subordina íntimamente a él. Esto implica grandes consecuencias en el terreno de la moral y de la mística, que Agustín siempre tiene presentes. Bastará ampliar un poco estas nociones para mostrar cómo el alma ocupada así en cosas exteriores y absorbida por lo sensible y olvidando sus propias funciones en favor del cuerpo, se degrada y pierde su preeminencia. El alma gozaba de una situación privilegiada y de honor; constituía un grado ontológico "poco inferior a los ángeles", como dice la Escritura; encargada de ayudar al cuerpo, pero sin convertirse en su esclavo, se entrega a él y se dedica a formar en sí toda clase de imágenes referentes al cuerpo, que lo halagan y que perecen con él, en vez de consagrarse a la verdad pura que no muere.

Además, en esta hipótesis ¿no es cierto que el materialismo queda ya excluido desde el primer abordaje crítico y antes de entablar el problema sobre los universales? Si creemos que todo es cuerpo es porque imaginamos que todo lo que percibimos es cuerpo y porque suponemos que la percepción es un acto corporal. Si la percepción de los mismos cuerpos es ya una función transcendente y mental, quiere decir que el alma se percibe en la misma sensación como en su acto propio. ¡Qué será tratándose de la verdad!

En efecto, al analizar el conocimiento intelectual, Agustín no se encuentra sólo ante el alma, sino ante el mismo Dios. El pensamiento es un hecho esencialmente inmanente; no puede venir de fuera. Cuando creemos *recibirlo* a través de la enseñanza, lo único que hacemos

es *concebirlo*; el pensamiento es algo que el alma extrae de sí misma, mucho más todavía que la sensación. ¿Qué pueden enseñarnos? Si el doctor no nos convence, no ha hecho nada. Si nos convence de su error, aún no nos ha enseñado nada. Si nos presenta una verdad y la reconocemos como tal, ¿cómo podemos reconocerla si no la conocíamos? Si nos interrogasen por el método socrático nos la habrían hecho afirmar y sacado así de nosotros mismos. Por consiguiente, no se nos enseña nada.

Aquí aparece claramente el tema *de magistro* que se hizo célebre en las escuelas. No hay propiamente maestros humanos, en el sentido de que el despertar del alma al toque de la verdad es una operación propia del alma, que jamás puede producirse desde fuera, sino únicamente solicitarla o estimarla. Entonces ¿quién la produce? ¿Habrá que suponer con Platón que las ideas las teníamos ya grabadas en nosotros antes de nuestro nacimiento por la contemplación de las esencias eternas, y que las habíamos olvidado al caer el alma en el cuerpo y que luego las reproducimos laboriosamente por la reminiscencia? Aunque esta teoría pudo seducir un momento a Agustín, éste no la encajó. Cuando habla de reminiscencia entiende una cosa totalmente distinta. Contra la teoría de Platón hace la observación sencillísima y, a su juicio, convincente de que en esa supuesta vida anterior, debería haber archivado el alma nociones positivas y hechos de experiencia y no solamente ideas abstractas. Ahora bien, la reminiscencia platónica se refiere exclusivamente al mundo de lo abstracto. Mediante el interrogatorio socrático o la enseñanza se nos evocan verdades inteligibles, pero nunca hechos sensibles, a menos que se los haya experimentado ya en esta vida o que nos los haya atestiguado antes otro.

Entonces, si el alma no hereda las ideas ni las recibe del exterior ¿habrá que decir que las produce ella misma en su fuero interior? Pero el alma evoluciona en el tiempo y la verdad no pertenece al tiempo. Se puede descubrir la verdad, pero no crearla; pues crear algo que nos domina de tal manera sería superarse a sí mismo (*De Inmortalitate animae*, IV, 6); sería desbordarse a sí mismo en categoría y en dignidad y también en extensión, pues la verdad es común a todos los espíritus y no puede ser la obra propia de ninguno de ellos, ya que es cosa sabida que la verdad no le viene a nadie de fuera y, sin embargo, la encuentra dentro de sí.

Sólo queda una solución y es que esas ideas que ni nos vienen de fuera ni creamos nosotros nos las comunica un maestro interior que las posee por sí mismo y que es el Padre de las ideas: y ese es el Verbo que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo", ese Verbo en quien vive y por quien vive Cristo y que no hace con Él más que una sola persona. Por eso pudo decir de sí mismo: "No tenéis más que un maestro". Esta cita evangélica que parece una confirmación es en realidad en el proceso mental de Agustín la misma fuente de su convicción. En esta materia como en todas las demás Agustín empieza creyendo con una fe refleja; luego investiga y por fin comprende: *Crede ut intelligas.*

En todo caso estamos lejos de las reminiscencias platónicas. Aquí se trata de una *iluminación* interior, doctrina famosa que no olvidará el porvenir. Si San Agustín conservó y empleó con frecuencia la palabra reminiscencia fue ante todo en virtud de una interpretación de Platón que no es del todo insostenible. En la reminiscencia platónica podemos distinguir su forma mítica —que es la preexistencia real de las almas— y una intuición metafísica muy superior, y que consiste en que cuando el alma asiente a lo invisible y a lo espiritual vuelve a su verdadera patria, a lo que era en las ideas eternas antes de existir y a lo que será más tarde en su mansión eterna. ¿No sería esto acordarse de sí mismo?

Por otra parte en la producción de San Agustín la idea de reminiscencia fue el resultado de sus especulaciones personales sobre la memoria. Existe una memoria del pasado y una memoria del presente, cuando volvemos al estado de conciencia después de un momento de inconsciencia. Pero ¿no se da también como una memoria de Dios, cuando nos ilumina en nuestro interior? "En la noche me acordé de tu nombre", dijo el Salmista. Sin duda podemos acordarnos de Dios después de haber pensado previamente en Él; pero también en el sentido de que ante su presencia perenne volvemos en nosotros, y se establece el contacto. Entonces el pensar no es más que volverse a Dios, como se vuelve uno a lo que había olvidado o yacía en la inconsciencia. No se trata propiamente de un conocimiento innato, si no es en el sentido de que es innato el contacto del alma con Dios y en cierto modo coincide con la misma alma. Tampoco se confunde aquí lo natural con lo sobrenatural, pues es connatural al alma estar

unida con su Principio en el ejercicio de su vida normal. Tampoco es una *visión en Dios,* al estilo de Malebranche, pues el maestro interior hace una verdadera labor de docencia, y lo que el alumno asimila es algo suyo, algo que ocurre en él y no en Dios. Puesto que existe una *iluminación,* la luz es creada y está en el alma: no es que el alma esté sumida en la Luz Increada para beber en ella su claridad.

Sin embargo, esta doctrina sobre el conocimiento, derivada de Plotino y "conforme al Evangelio", como piensa su autor [6], es muy diferente filosóficamente de la de Aristóteles y Tomás de Aquino. Agustín proclama que el alma es más conocida que el cuerpo, por más que no llegue a conocerse a sí misma más que con ocasión de los actos del cuerpo; no requiere la colaboración de los sentidos más que para el conocimiento de las realidades sensibles, las cuales ni siquiera influyen propiamente sobre los sentidos sino solamente sobre sus órganos. Los conocimientos de las verdades inteligibles les adquiere con el trabajo del alma solamente, bajo la iluminación divina. Así se conoce el alma a sí misma y así conoce a Dios. De suerte que para remontarse a Dios no basta el trampolín de lo sensible en cuanto objeto del pensamiento; hay que pasar por el alma. Así adquiere un tono puramente agustiniano aquel título de Bossuet: *Sobre el conocimiento de Dios y de sí mismo.*

No queda claro en esta doctrina de Agustín cómo se comunican las ideas divinas al entendimiento ni el papel que desempeña en ello la experiencia. El autor no parece haber reparado en los problemas que nos planteamos hoy día a este propósito. Es difícil creer que los ignorase, pues son tan antiguos como la filosofía; es posible que los considerase como problemas falsos. Si la misma sensación es ya un fenómeno propiamente espiritual, no cabe espiritualizarlo mediante una operación como la que atribuye Aristóteles a su entendimiento agente —para el caso poco importa que sea inmanente o separado—. Más tarde se dirá bajo el influjo claramente agustiniano: Dios hace en el alma el papel de entendimiento agente; o: su misma acción es lo que se llama entendimiento agente. Pero es porque para entonces se habrá impuesto el aristotelismo, combinándolo con ideas que no encajaban

6 Así lo piensa él y tiene razón en el fondo, que es lo único que le importa.

en él. La *iluminación* no tiene función de abstracción; las sensaciones pertenecen ya al mundo de lo abstracto, lo mismo que los conceptos. Agustín atribuye los dos a la actividad del espíritu, a la manera de los idealistas. Así vemos que Agustín, lo mismo que los idealistas, afirma la primacía del juicio sobre el concepto en cuanto *verbum mentis*.

Pero existe una diferencia radical y es que los idealistas consideran la actividad del espíritu como creadora en el sentido propio y comprende en cierto modo al mismo Dios. En cambio, según San Agustín, todo parte de Dios, de forma que la misma actividad del espíritu sólo tiene eficacia gracias a Él; sólo por Él alcanza la verdad y adquiere la conciencia de que la posee, y de que es un atributo de la Sabiduría eterna. Este es el sentido de la *iluminación;* se trata de un sentido metafísico y no propiamente psicológico, al menos si comprendemos bien su doctrina.

Aquí se pasa inmediatamente del conocimiento a la acción, o, si se quiere, de la acción de conocer a la acción de vivir y de vivir bien, ya que San Agustín no ve en la búsqueda de la verdad más que un solo objetivo: la felicidad, y no conoce más camino hacia ella que lo que él llama "el bien vivir".

Pero ¿en qué consiste la felicidad? Esencialmente consiste en la contemplación —en lo que están de acuerdo aristotélicos y platónicos—; lo que llamamos acción es sólo su condición previa o concomitante. En este mundo obramos corporalmente ejercitando las virtudes con miras a la contemplación eterna. Por eso los que se dedican a la vida contemplativa están más cercanos al fin último que los que abrazan la vida activa. Raquel está sobre Lía y María sobre Marta.

Falta juzgar la acción según su aptitud para conducirnos a la contemplación temporal o eterna. Ésta es la que se llama acción recta o moral. Efectivamente, es moral la acción que se conforma con las ideas eternas, como es verdadero el pensamiento que se conforma con ellas. En uno y otro caso hay verdad, es decir, que existe una regla. La vida se regula como el pensamiento y de acuerdo con las mismas normas. El maestro interior interviene en ambos casos comunicando al alma la eterna Sabiduría lo mismo en orden a la vida como en orden al pensamiento.

Esto es lo que constituye la *conciencia*. A ésta preside la ley eterna, igual que al pensamiento teórico preside la luz de las ideas y de los números. Esa es la ley de las leyes; sólo por ella tienen valor nuestra ley interior y la ley social. A su luz se reconoce la evidencia y la necesidad de las leyes derivadas, lo mismo respecto a sus principios como a sus rectas aplicaciones.

Aquí radica el principio del *orden*, que desempeña un papel principalísimo en la moral agustiniana. El orden tiene su fuente original en la unidad divina y en la intimidad de las relaciones trinitarias. De ahí irradia hacia la creación para formar el cosmos y prestarle su belleza. También se difunde al alma, ordenándola en el interior mediante las virtudes y en el exterior mediante las obras buenas.

El agente del orden en nosotros es la voluntad, en colaboración con Dios, que es siempre y en todo el primer agente. El acto propio de la voluntad es el amor. Por eso todo depende en nosotros del amor. La rectitud del amor incluye todas las virtudes. *Ama et fac quod vis.* Así se patentiza la íntima unión de todas las virtudes en el amor; si falta sólo una, se desvirtúan todas las demás.

Agustín explota estos temas con gran riqueza y fecundidad —después volverá a desarrollarlos con mucha más precisión—. Sobre todo insiste en ellos a propósito de la caridad; mejor dicho, Agustín no distingue entre el amor y la caridad, ya que ésta es la única forma de amor que reconoce, y supuesto que sólo trata de la filosofía moral en el plano de la felicidad eterna. A este respecto se le pueden achacar ciertas incomprensiones y exageraciones. Rebaja demasiado las virtudes naturales, con lo que se muestra injusto para con aquellos nobles paganos a los que los primeros apologistas anexionaban tan generosamente al cristianismo. En el problema de la represión de la herejía se muestra indeciso, y se guía más por empirismo sentimental que por principios. Tampoco reconoce claramente la parte de iniciativa que compete al individuo ni su legítima autonomía. Esto son fallas sustanciales.

Lo que inquieta sobre todo a Agustín al recordar sus extravíos y los esfuerzos desesperados que tuvo que hacer para liberarse de sus mallas, es el problema del mal. Éste le había obsesionado durante su época maniquea, y no dejó de preocuparle durante el resto de su vida, en parte con motivo de las polémicas que hubo de sostener y

en parte por su inclinación natural, enamorada de lo absoluto y rebelde a toda limitación lo mismo en la línea del bien que de la verdad.

Metafísicamente el mal sólo puede juzgarse partiendo de los orígenes del ser. Todo cuanto existe procede de Dios; pero no por emanación, como ya vimos, sino por creación, es decir, por una acción que hemos de concebir mirando a la nada de donde arranca, más que a Dios que la produce, que hace al ser triunfador de la nada, pero con una victoria siempre parcial, pues deja a su beneficiario con limitaciones irreparables, hasta el punto de que se lo podrá considerar como ser o no ser según que miremos a su haber o a su déficit.

De ahí procede el mal, no como una naturaleza particular, ya que todo ser es bueno, sino como un defecto, en cuanto falta la medida, la forma y el orden, que fijan en cada individuo o grupo de individuos su parte de ser. Está, pues, clarísimo en San Agustín el concepto de mal como *privación*. Los maniqueos cometieron un error garrafal al introducir un primer principio del mal en oposición al principio del bien. No existe principio de mal, porque el mal no necesita principio. En la medida en que es algo es un bien, es decir, el sujeto o la naturaleza a la que falta la debida proporción, forma y orden; y en cuanto a eso que es tiene por principio el principio del bien.

Se cae de su peso que esto que se dice sobre la naturaleza y el sujeto tomado en general se aplica con la misma verdad a las acciones, que son también sujetos de atribución y formas de ser. Una acción es buena cuando guarda su medida, forma y orden, y es mala en la medida en que le faltan esas condiciones, y por consiguiente, siempre de una manera relativa; porque toda acción en cuanto acción es siempre buena y el objeto hacia el cual tiende por sí misma es siempre un bien.

A base de estos principios intenta Agustín justificar a la Providencia; un esfuerzo que realiza en compañía de muchos otros y en provecho intelectual de no pocos. Dios no podía hacer obras perfectas, ya que toda naturaleza creada, por su misma condición de *ser-nada,* implica imperfección radical. Pero esa limitación no constituye el mal; el mal es sólo una consecuencia de ella. ¿Por qué se produce esa consecuencia?

Por lo que se refiere al universo, San Agustín puso la primera piedra del edificio apologético que tanto trabajaron por ampliar muchos pensadores de la Edad Media y de los tiempos modernos —especialmente Malebranche y Joseph de Maistre—. La naturaleza sólo trabaja en el bien y para el bien; ella tiende al ser; los males que ocurren son puramente accidentales y aun esos mismos se resuelven en bien: el bien del orden. Ocurre como en una pieza musical en la que los contrastes de ritmo, movimiento y línea melódica, los silencios y las mismas disonancias contribuyen a la belleza del conjunto. La misma solución vale respecto al mal moral. La libertad es un bien inapreciable, aunque puede ser un gran peligro. ¿Es que el buen empleo que se hace de ella y que se corona con la felicidad eterna no justifica el que la Providencia haya querido que corramos ese riesgo, que se puede convertir en victoria con sólo quererlo?

La práctica del bien y la adquisición de la felicidad no son hechos puramente individuales, sino que tienen además una dimensión social, ya que al estar nosotros emparentados por naturaleza y vinculados por el amor y destinados a la caridad, sólo podremos vivir, progresar y llegar a nuestro destino marchando conjuntamente. Aquí fiel a su profesión de teólogo, Agustín tiene buen cuidado de no fundar la sociedad humana únicamente en la razón. Aunque la constitución de la sociedad fuera sólo un imperativo de la razón, siempre tendría sus raíces en Dios, y siempre procedería en último término de Dios la autoridad que sirve de aglutinante. Pero de hecho se funda en la caridad, es decir, en Dios considerado como objeto de la bienaventuranza eterna. Nos amamos porque amamos a Dios y porque nos anima la común esperanza hacia Él. Sólo así se justifica en último término el orden social, porque, en efecto, ese es el orden verdadero y nuestra verdadera finalidad.

Con esto no se merma en lo más mínimo la seguridad de encontrar así todos los bienes de la naturaleza que comprendemos bajo el nombre de civilización; pues la gracia, al penetrar en la naturaleza, la enriquece infinitamente, al mismo tiempo que la corona. Y al revés, la infidelidad a la gracia, a la que estamos destinados, acarrea fatalmente la corrupción de la naturaleza y el derrumbamiento de nuestras relaciones.

Este es el doble objeto de la gran obra de Agustín, titulada la *Ciudad de Dios*. Hay dos ciudades, porque hay dos amores fundamentales, y porque el amor es el que nos aglutina. La ciudad de Dios está compuesta por los que aman a Dios y marchan a su encuentro. La ciudad terrena es la sociedad de los amigos de la naturaleza separada de Dios. Ésta organiza su vida de acuerdo con los apetitos de la carne y de la existencia temporal; aquélla vive conforme al espíritu y aspira a los bienes imperecederos. La primera es Babilonia, la ciudad de poderosa fachada, pero caduca. La segunda es Jerusalén, de aspecto poco impresionante, pero inmortal.

Sobre estos datos construyó Agustín la primera filosofía de la historia, la que inspiraría con el tiempo a Bossuet en su *Discurso sobre la Historia universal*, y a Vico, Herder, Condorcet, Krause, Hegel y tantos otros. En ella nos legó una obra genial, en donde se contiene lo mejor y lo más íntimo de sus pensamientos, especialmente en sus doce últimos libros.

EL SEUDO-DIONISIO

San Agustín fue el primer genio especulativo del Occidente Cristiano, donde conservó su hegemonía doctrinal hasta el siglo XIII, en que adquirió derecho de ciudadanía el aristotelismo. En ese momento sirvió para corregir en sentido cristiano las ideas del Estagirita, así como en su tiempo propagó activamente las aportaciones más valiosas de la antigüedad. Pedro el Venerable le llama con toda justicia *maximus post apostolos ecclesiarum instructor*. Pero aquí confluye otra corriente doctrinal de menos radio de influencia, pero más penetrante en varios aspectos, de sentido también platónico, que vino a engrosar la de Agustín y a preparar con ella la formación de las vastas síntesis que surgirán en el siglo XIII con gran impulso. Me refiero a un desconocido, a quien se confundió por mucho tiempo con Dionisio Areopagita, y cuyas obras —las que han llegado a nosotros, pues muchas se perdieron— impresionaron vivamente a la cristiandad entera.

Se cree que el Seudo-Dionisio escribió hacia fines del siglo V. Sus escritos llegaron a Occidente vía Bizancio, donde, como se sabe, se había refugiado la filosofía griega, desterrada de Atenas por Justiniano y de Alejandría por la invasión árabe de 640. Ya a partir del

siglo VI ejerció gran influencia en Bizancio el autor de la *Celeste Jerarquía;* pero donde se le tributó una acogida más entusiasta fue en Occidente años después; no cabe duda que se debió en gran parte al equívoco de su nombre: un discípulo inmediato de Pablo por fuerza había de gozar de gran autoridad ante la cristiandad; pero también se debió principalísimamente a las aportaciones complementarias tan elevadas con que venían a enriquecer su doctrina las teorías entonces en boga en las escuelas y a las facilidades que ofrecía para la sistematización de la vida mística.

Es un platónico de la mejor escuela, a quien su fe le salva de los precipicios abriéndole el acceso a las cumbres. Nunca encontró la transcendencia divina un defensor más firme y más audaz. Él no se extralimita; su órbita es perfectamente segura, pero no por eso menos vertiginosa. Dios está sobre todo cuanto puede nombrarse y no puede afirmarse de Él nada que no se deba negar, ni negar grado ninguno de perfección que no haya que afirmar, pues la afirmación es indigencia y la negación el recurso de una exigencia de plenitud. Está por encima del mismo ser, en el que no está comprendida su indeterminación soberana. Él es el Super-ser, la Super-bondad, la Super-unidad, la Super-esencia; para nuestro espíritu habita una tiniebla inmensa, cuyos rayos son la luz de nuestra vida.

Ya había dicho Platón que Dios estaba por encima de la esencia, y Plotino había tomado buena nota de esta enseñanza, pero ambos hubieron de pagar por ello un alto precio: el de alterar o disipar o, en todo caso, el de acentuar demasiado poco la eminente personalidad divina. Dionisio repara la falta, como había hecho Agustín, pero con más vigorosa osadía. No le basta decir que Dios es inefable e ininteligible para nosotros: también lo son algunas criaturas para la inteligencia humana, como los espíritus puros o como la pura materia. Por eso él llama a Dios supra-inefable y supra-inteligible *(De Divinis nom.,* II, 4). No teme afirmar en Dios, como los panteístas, la identidad de los contrarios y la resolución de todas las oposiciones antitéticas en la perfecta unidad de Aquel que es "el ser de todos los seres". Él fue el primero que especuló sobre las inteligencias angélicas en calidad de metafísico profundo y con un sorprendente sentido de la jerarquía del ser. Si la angelología de Santo Tomás equivale a la

creación de un mundo, la nebulosa original la lanzó Dionisio, dejando trazadas ya las líneas generales de su organización.

Dionisio fue el primero que afirmó que en la creación todo es simbólico, una idea que sorprendió a Pascal, de la que vivieron los grandes místicos, que constituye el fondo de la poesía y que Baudelaire ilustró en una obra célebre. Dionisio descubre en todo ser una tendencia a la deificación, mediante la creciente asimilación de la bondad creadora, bajo la creciente atracción de lo Perfecto, y por la fuerza creciente del deseo. Esta deificación del hombre consiste en el conocimiento extático y en el amor eterno: todas nuestras actividades terrenas constituyen un aprendizaje de estos dos objetivos y todos los movimientos de la naturaleza misteriosas sugerencias e indicaciones.

El Seudo-Dionisio influyó mucho en las ideas estéticas. Especula sobre la belleza como Agustín especuló sobre el orden, y ambas teorías convergen, aunque con distinta tónica y diferente dominante. Por las páginas de los *Nombres divinos* corre un sentimiento profundísimo de la naturaleza y del trabajo incesante de los seres: allí alaba a la Providencia en nombre de la belleza, la inciensa en magníficos balanceos estilísticos, para terminar ensalzándola y elevándola por encima de todo. "Porque Aquel que está por encima del reposo y del movimiento es reposo y movimiento para todos, y el que da a cada cosa su inmutable razón de ser."

Semejantes fórmulas y semejante espíritu debieron actuar sobre la escolástica posterior a manera de fermento esponjando la masa, oxigenándola y dándole cierto sabor. Aunque no puede decirse que la escolástica abusara de ellas. Los que recogieron la herencia fueron sobre todo los místicos. Pero no faltaron vasos comunicantes entre ambas tendencias. En este sentido Buenaventura fue doblemente dionisiano; y también Tomás de Aquino, aunque con diferente matiz, pues utiliza a Dionisio en metafísica y le sigue en la sistematización de la mística, suprimiendo sin reparo las efusiones emotivas, que son ajenas a su trabajo.

En cuanto a las grandes tesis dionisianas relativas a Dios y a sus atributos, a los ángeles, a la Providencia y al problema del mal, puede afirmarse con el P. Théry[7] que ejercieron una influencia preponde-

[7] G. Théry, *Études dionysiennes*, Vrin éd., 1932.

rante en la elaboración de las partes correspondientes de la escolástica medieval. Siempre se las tuvo presentes. En las obras de Santo Tomás se han llegado a contar 1.700 citas del Areopagita. Comenzó a utilizarle Máximo el Confesor ya en el siglo VI, continuó luego Juan Damasceno en el siglo VII y en el IX Juan Escoto Erígena, que tradujo al latín las obras de su autor favorito, dándoles así gran divulgación, al mismo tiempo que las comentaba y se inspiraba en ellas. Después de él y gracias a su labor prosiguió el movimiento de penetración para no detenerse más.

VI. LOS PRINCIPIOS DE LA ESCOLÁSTICA

No se quebró con la muerte de San Agustín la continuidad de la filosofía cristiana, pero sí se espació mucho; sus manifestaciones fueros raras hasta los siglos XI y XII. La razón es bien conocida. Las invasiones bárbaras y las convulsiones sociales dispersaron los focos de cultura, suprimieron la tranquilidad, desviaron las energías, y desalentaron los espíritus. No faltaron, sin embargo, anillos en la cadena, como Martianus Capella, Claudien Mamert, Boecio, Cassiodoro, Alcuino, Rhaban-Maur e Isidoro de Sevilla. Entre esta tropa sólo destaca un hombre de genio: Boecio; pero ninguno merece el olvido total y dos fueron ilustres.

MARTIANUS CAPELLA (segunda mitad del siglo V)

Fue éste un peripatético entreverado, autor de una especie de enciclopedia filosófica titulada *Satyricon*, en la que figuran por primera vez, clasificadas y desarrolladas, las siete artes que más tarde se hicieron famosas con los nombres de *trivium* y de *quadrivium*.

CLAUDIEN MAMERT († 474)

Fue discípulo ferviente de San Agustín, amigo de Sidonio Apolinar y neoplatónico militante. En su polémica contra Faustus resucitó

en su *De statu animae* los temas clásicos sobre Dios y sobre el alma, tal como los había expuesto San Agustín, aunque sin llegar ni con mucho a su autoridad y empuje.

BOECIO († 525)

Boecio ya es distinto. Fue un humanista eminente que platonizó también, pero como pensador original y con una visión bastante más amplia que la escuela en que se formó. Conoció a Aristóteles y se propuso traducir y comentar todas sus obras, con el fin de mostrar su coincidencia esencial con Platón. De hecho tradujo y comentó el *Isagogo* de Porfirio sobre los universales, y del mismo Aristóteles, las *Categorías,* el *De Interpretatione,* las dos *Analíticas,* los *Tópicos* y probablemente otros libros que no nos han llegado. Como dice el P. Mandonnet, él fue el "verdadero introductor de Aristóteles en Occidente" [8], e indudablemente constituye junto con San Agustín y el Seudo-Dionisio una de las fuentes más auténticas de la filosofía de la Edad Media.

Con sus traducciones contribuyó mucho a fijar el vocabulario filosófico para las generaciones siguientes. Estuvo en contacto con Plotino, Proclo y Jámblico, lo mismo que el Seudo-Dionisio, pero los corrige con aplomo, igual que a Platón y Aristóteles, y siempre en el sentido cristiano. En materia de número y unidad utiliza también el pitagorismo; en moral se inspira en la *Stoa.* Finalmente, aprovecha a San Agustín, pero poniendo el sello de su pensamiento personal. Trata la teología como filósofo, abriendo así el camino a las síntesis futuras; distinguió tan netamente la filosofía de la teología que en su obra principal, *De Consolatione,* no se menciona el cristianismo. Por todos estos títulos mereció que el tomismo fuese un día a beber de sus fuentes, especialmente para el estudio de las más altas cuestiones metafísicas. Así se hizo clásica su filosofía del ser, con algunos retoques, que se tuvo interés en hacer pasar como comentarios.

Tuvo un hermoso destino. Estudió en Atenas, fue cónsul bajo Teodorico y se sirvió de su prestigio para sostener la justicia. Acusado

8 P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle,* 2[e] éd., I. VII.

de alta traición y de magia fue desterrado a Pavía, sin darle lugar a defenderse y se le ejecutó en 525. Compuso en la cárcel su célebre obra *De Consolatione philosophica,* aunque no pudo darle la última mano. Antes había escrito breves tratados: *De Hebdomadibus, De Trinitate, De unitate et Uno* y una *Brevis fidei christianae complexio.*

La doctrina es elevadísima, aunque no faltan algunas expresiones equívocas y ciertas tesis que habría de abandonar. Sobre la naturaleza y atributos divinos, Providencia, libertad, azar, el problema del mal, el de los universales (en metafísica general) apunta soluciones que otros recogerán y profundizarán, pero que marcan direcciones, abren perspectivas y estimulan poderosamente la investigación. Creó fórmulas definitivas, como su definición de felicidad: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus;* la de eternidad: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio;* y su distinción clarísima entre mundo *eterno* y mundo *perpetuo,* que Santo Tomás ilustraría con sus profundos comentarios.

Boecio cometió el error de creer que el mundo fue perpetuo retrospectivamente. Todavía en su época no se había fijado la creencia en este punto, como vimos en Orígenes. Pero ambos pensadores extirparon el veneno de esa solución. Poco importa que el mundo haya sido eterno o temporal, siempre que se admita su creación; lo otro es pura cuestión de hecho, y así opina decididamente Boecio. En algunos momentos parece hablar de Dios como del Demiurgo de Platón, que no hiciera sino organizar una materia preexistente; pero en la *Brevis fidei christianae complexio* emplea en el sentido propio la palabra *creación* y la define: *Cum omnino non esset fecit ut esset.* Así, pues, en su filosofía la idea de Dios organizador no excluye la de Dios creador. Para organizar Dios presupone la materia, ya que "sin nada no se fabrica nada". Pero tampoco la creación es una fabricación. Boecio afirma el hecho de la creación: el porvenir precisará su naturaleza [9].

Boecio habla del Destino en términos que dan la impresión de que compartiese esa concepción esencialmente pagana; pero el Destino de Boecio, que admitió claramente Santo Tomás, es la misma providencia considerada en su transcendencia absoluta, superior a la oposición

[9] Cfr. infra, *La síntesis tomista,* pág. 292.

entre lo contingente y lo necesario, entre la libertad y la fatalidad, y así constituye un dato sublime.

Uno de sus puntos débiles consistió en creer, como neoplatónico, en la preexistencia de las almas. En virtud de ella expuso una teoría del conocimiento basada en la reminiscencia de Platón. Estos son pormenores que tienen su importancia, pero dentro del ámbito del detallismo. Fundamentalmente la doctrina de Boecio es cristianamente ortodoxa, y como, a pesar de ello, Boecio es todo un filósofo, claramente independiente en cuanto tal, merece la gloria especialísima de ser uno de los primeros filósofos cristianos.

CASSIODORO (470?-570?)

Con Cassiodoro baja mucho el nivel. Pero se hizo acreedor a nuestra más profunda gratitud. En efecto, cuando a la edad aproximada de 60 años (vivió cerca de un siglo) se retiró a su *Monasterium vivariense,* que había fundado él mismo, ocupó a sus monjes en la transcripción de manuscritos de la antigüedad, que acaso se hubieran perdido sin su labor. Además fundó allí una escuela que sirvió de modelo a muchas otras y hasta estudió la agricultura todo lo científicamente que pudo, estimando que "no se debe descuidar nada de cuanto puede mejorar la condición humana".

Personalmente fue un filósofo de escasa categoría, dedicado a reeditar con inteligencia ciertas teorías agustinianas o tradicionales. Tiene el mérito sobre Agustín de haberse mostrado firme en propugnar abiertamente la creación de cada alma particular en el momento de informar el cuerpo. Pero esta aportación parece deberse más al progreso de la teología que a su elucubración particular. Escribió un tratado sobre las artes liberales titulado: *De artibus et Disciplinis liberalium litterarum,* y un tratado *De Anima,* que alcanzó escasa difusión y despertó poco interés. Era de tendencia netamente agustiniana, pues impulsaba a "volar al Creador con un alma pura, mediante el conocimiento de sí mismo".

ALCUINO (735?-804)

Se le conoce sobre todo como organizador de los estudios en el palacio y en el imperio de Carlomagno. Era anglosajón; nació en York, hizo sus estudios en la escuela benedictina de su ciudad natal, donde enseñó a su vez. A su vuelta de un viaje a la Ciudad Eterna fue recibido en Parma por el Emperador de Occidente. Gregorio de Tours había exclamado: "¡Oh maldición de estos nuestros tiempos, en que hemos visto eclipsarse el estudio de las letras!" No cayó en el vacío tan noble lamentación. Gracias a Alcuino y a Carlomagno, se produjo toda una floración de escuelas monásticas, en las que se restableció la enseñanza media, en espera de que las escuelas episcopales y capitulares creasen las universidades, que un día llegarían a alcanzar tanta celebridad.

Este servicio tan fundamental dispensó a Alcuino del deber de hacerse un gran metafísico, un moralista o un psicólogo. No fue nada que se le parezca. Su gloria consiste en haber lanzado un gran movimiento. Su tratado *De Virtutibus et Vitiis* y su *Dialectica* (diálogo imaginario entre él y el Emperador) no tienen más méritos que el de la honradez. Su *De Fide Trinitatis* es un eco apagado del *De Trinitate* de Agustín; tampoco tiene más originalidad su *De ratione animae*, de sabor precartesiano, como observa Picavet, lo que no impide que este historiador denomine a Alcuino "el padre de la escolástica en Francia" [10] por las fundaciones que instituyó y por los discípulos de que supo rodearse. Tenía una erudición muy extensa; conocía el griego y el hebreo; sus numerosas citas demuestran su curiosidad intelectual tanto como su celo en animar.

RHABAN-MAUR (776?-856)

Rhaban-Maur prolongó la obra de Alcuino y la extendió a Alemania. Nació en Mayenza; estudió en Fulda, después vino a perfeccionarse en Tours, donde Alcuino había fundado un monasterio. Luego

[10] François Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, pág. 131.

volvió a su país, enseñó en Fulda, fue nombrado arzobispo de Mayenza y publicó cierto número de libros de poca importancia para la filosofía, pero de gran interés para su historia, como testigo de la cultura de su tiempo y de la continuidad de la influencia agustiniana, cuya huella llevan impresa todas las páginas de Rhaban. Son exposiciones carentes en absoluto de profundidad y llenas de ingenuidades, de plagios constantes y mal digeridos; en cambio, demuestran un celo que dejaba esperar grandes adelantos el día en que saltaran al ruedo talentos de más altura. Sus obras principales son: *De Institutione clericorum,* cuyo libro tercero trata exclusivamente de materias filosóficas, *De Universo* y *De Anima,* en el que, como confiesa su mismo autor, apenas hace sino reproducir el trabajo de Cassiodoro.

ISIDORO DE SEVILLA († 636)

Con Isidoro de Sevilla damos un salto atrás en el tiempo, pero para empalmar con Boecio, con quien conecta en línea directa por el enfoque de su pensamiento y por su influencia. Nació en Cartagena; fue educado por su hermano Leandro, a quien sucedió en el arzobispado de Sevilla. Desde ese puesto destacado irradió su acción sobre toda España, y después sobre Italia y sobre todo el mundo cristiano. Impulsó vigorosamente los estudios, fundó escuela, que fue un centro en torno al cual se organizó un movimiento de difusión de la cultura. Ni siquiera la invasión árabe pudo contener su impulso; a su imagen y semejanza se establecieron otros centros de estudios similares en Córdoba, Zaragoza, Toledo y en otras ciudades, preparando la venida de Raimundo de Peñafort, de Raimundo Lulio, de Raimundo Martín y de sus seguidores.

Isidoro escribió sobre una infinidad de temas; pero lo que más celebridad le dio fue su tratado enciclopédico titulado *Etimologías,* citado constantemente por los escolásticos; su doctrina no contiene nada especialmente original, pero resume los conocimientos de su época y lo que había asimilado en sus contactos asiduos con las obras entonces conocidas de la antigüedad pagana, aquel espíritu ciertamente distinguido.

La obra de Isidoro basta para minar por su base la tesis infundada que atribuye sólo a los musulmanes el mérito de haber introducido a Aristóteles en Occidente y de lo que ello supuso para el desarrollo de la cultura medieval. Seis siglos antes de que naciese Averroes, mencionaban las *Etimologías* todas las obras principales del Estagirita, fuera de la *Metafísica,* y en ellas se hace especial referencia a Boecio, que fue su eminente traductor. Ahora se sabe sin lugar a dudas que los árabes tanto orientales como occidentales deben su cultura filosófica a los cristianos de Siria. En España no hicieron más que continuar un movimiento que estaba ya en marcha y que Isidoro de Sevilla había impulsado y propagado con inteligencia, aunque no alcanzase la altura del genio.

VII. EL ESFUERZO DE SÍNTESIS

Dado el estado de espíritu de los pensadores cristianos, tardó mucho en despertarse en ellos la idea de construir una síntesis filosófica coherente y suficientemente completa. Sus objetivos religiosos no les inclinaban a ello. Las curiosidades intelectuales que pudieran tener eran esporádicas y reducidas. Se recogían materiales; se intentaban combinaciones enciclopédicas con grandes lagunas y en las que el saber se buscaba a tientas. La misma palabra "filosofía", que en un principio fue totalmente equívoca, tardó mucho en irse precisando y en ir polarizando datos bastante dispares, que poco a poco habrían de ir relacionándose y organizándose. Esto podría hacerse cuando se sustituyese el estudio de problemas particulares y ocasionales que planteaban las discusiones teológicas por la clasificación de los problemas filosóficos y su integración en un orden metódico. Nada parecido se produce antes del siglo IX.

Además, la filosofía vivirá su autonomía antes de proclamarse su independencia, igual que el sol ilumina el horizonte antes de trasponer la colina. La fórmula no se descubrió hasta el siglo XI, y la sistematización perfecta no se logró hasta que intervino Santo Tomás en el siglo XIII. En especial la moral no acertó a cuajar en una forma verdaderamente técnica antes de esa fecha. Hará falta la aportación

de Aristóteles, cuya *Ética,* contrastada con los textos de Agustín, Gregorio el Magno y los canonistas del siglo XII, permitió la constitución de una ciencia completa en esta materia fundamental.

Hay que darse cuenta de que la filosofía propiamente dicha, tomada en su mayor parte de los autores antiguos, presentaba por lo mismo sistemas muy dispares, y de que faltaban principios orientadores para acoplarlos o clasificarlos. Se disponía del dogma; pero éste no podía erigirse en norma de filosofía. También faltaban los criterios en el campo de la ciencia; se sienten muchas incoherencias y nadie estaba en condiciones de dominar todos los conocimientos y reducirlos a orden.

En el momento en que nos encontramos termina la edad patrística con Boecio, Alcuino e Isidoro de Sevilla. Se ha puesto en marcha el período escolástico, que en su primera fase es todavía la infancia, o si se quiere la adolescencia, de la filosofía cristiana, que un grupo de hombres y un cúmulo de circunstancias propicias llevarán a la edad madura.

Además de los hombres, merecen mencionarse aquí las colectividades. Desempeñan un papel importantísimo las órdenes religiosas y también los obispados y los cabildos. Los soberanos tienen a gala adornar sus cortes con escuelas palaciegas, incluso en sus viajes. Hay una corriente constante de intercambios intelectuales; los maestros se desplazan de una escuela a otra; los estudiantes cambian gustosos de nación para agruparse en torno a un doctor. Se prestan los manuscritos; se organizan equipos de copistas para comunicarse los cursos de profesores célebres o para difundir ciertos textos antiguos descubiertos recientemente. Se jerarquiza la enseñanza, cuyo centro ocupa la filosofía, aunque todavía se halle poco diferenciada; las artes liberales forman la base y la teología la cúpula. Con la ayuda de ciertos impulsos, no se tardará en comprobar los efectos de todo este movimiento, todavía bastante juvenil.

JUAN ESCOTO ERÍGENA (810?-870?)

Hay que volver a Juan Escoto Erígena a quien mencionamos como heredero del Seudo-Dionisio, pero que a su vez preparó una rica herencia a sus descendientes. Fue irlandés, como indica su nombre, y se

formó en los monasterios benedictinos de su país, entonces florecientes. Parece que viajó por Grecia y por el Oriente; en todo caso conocía sus lenguas. Estudió a Aristóteles y Platón, a Plotino, Porfirio, Agustín, Boecio, tanto como a su autor favorito, cuyo renombre debía difundir el suyo. Carlos el Calvo le llamó a la corte de Francia, lo admitió al círculo de sus íntimos y le confió la escuela palatina.

Escribió muchas obras teológicas, que no nos interesan aquí. Como filósofo fue autor del *De Divisione naturae*, que tuvo éxito por mucho tiempo. Aunque no en todos los medios produjo efecto favorable. De esta obra derivaron más o menos las aberraciones de muchos herejes y filósofos de tendencias panteísticas, como Amaury de Bènes y su grupo. Por eso se le condenó en 1225; pero acaso en esto pagaban justos por pecadores, pues una lectura a fondo del libro, sobre todo a la luz de sus fuentes dionisianas, demuestran fácilmente la rectitud de su pensamiento, por muy atrevidas que parezcan a veces sus expresiones.

Lo que él llama Naturaleza designa la totalidad de lo real, es decir, el Ser, comprendiendo en él su Fuente divina. Comprende cuatro ramas que constituirán sucesivamente el objeto de su trabajo: la Naturaleza que crea y no es creada: que es Dios, Primer Principio; la que es creada y crea: que son las ideas-tipo que Dios se fabrica para proceder a su creación; la que es creada y no crea: que es el cosmos; y finalmente la que ni crea ni es creada, que es Dios en cuanto fin, al cual vuelve integrado en la unidad lo que esa unidad había sembrado y como diseminado en su obra.

En seguida se ve que todo esto se presta a malas interpretaciones; a veces las mismas explicaciones que se dan no hacen más que agravar las dudas. Parece que el autor atribuye el privilegio de ser la única que existe verdaderamente y de ser por sí misma "la esencia de las cosas" a la naturaleza que crea y no es creada. El llamar creadas a las ideas divinas no es ningún modelo de precisión. Asegura que el proceso de creación es eterno, porque "lo que Dios vio siempre, siempre lo hizo; su visión no puede adelantarse a su operación, sino que ve obrando y obra viendo". No hay que imaginar, pues, una nada anterior al mundo. La nada no existe. Si hay algo a que pueda aplicarse ese nombre ¿no sería el mismo Dios "ignoto", por su "inefable e

incomprensible naturaleza", y por su "claridad inaccesible a todo entendimiento humano y angélico?" (*De Divis. Nat.*, III, XIX).

Ese retorno a la unidad que imaginó Escoto Erígena parece una especie de nirvana universal, en el que todos los seres vuelven a su estado original, hasta constituir "un solo individuo inmutable". Porque "lo que parece dividirse y repartirse múltiplemente en la procesión de las naturalezas eso mismo está unido y unificado en sus causas primordiales" (*Ibid.*, II, II). Al fin, "todas las cosas volverán así a sus razones eternas, dejando de llamarse criaturas, porque Dios será todo en todos, y todas las criaturas se sumirán en la penumbra, *convertidas* en Dios, como los astros al levantarse el sol" (*Ibid.*, III, XXIII).

Gracias a que esta última comparación aclara el sentido; si no textos así serían indudablemente muy escabrosos. Creo, sin embargo, que deben entenderse benignamente, teniendo en cuenta que en el siglo IX aún no estaba fijado el vocabulario filosófico, y sobre todo que en materias como ésta muchas veces lo que a primera vista parece ser el más monstruoso de los errores resulta ser la misma verdad.

Escoto Erígena piensa a gran profundidad, pero no dispone de un lenguaje analógico preciso, que no existió hasta que lo crearon los pensadores de los siglos XII y XIII. Posee un sentido agudo de la transcendencia divina y del dominio absoluto que posee Dios en exclusiva sobre todos los seres, y sobre todo el ser. Él vio perfectamente, antes que Bergson, la nada de la idea de nada, por decirlo así, y la necesidad de identificar a Dios con su acto creador, que por lo mismo resulta eterno. Si llama a Dios nada, después de haber rechazado el valor positivo de este término, es porque entiende la nada divina en sentido negativo, como tantos otros místicos, con lo que pretenden excluir de Dios todo lo que no es Él y que nosotros comprendemos bajo el nombre de ser.

En cuanto al regreso de los seres a sus razones eternas en Dios, supuesto que esas razones eternas son para él criaturas, al hacerlas volver así a Dios e identificarse con Él, como con el que "es todo en todos" ¿no indica sencillamente que desea volver a su ideal creador, a conquistar su propia perfección, más bien que a aniquilarse? Cuando sale el sol, no se apagan las estrellas, sino que quedan absorbidas en su luz. Además ¿cómo abogaría nuestro autor por una real reabsorción

de todos los seres en Dios, admitiendo la idea de la condenación eterna?

Resumiendo, podemos pensar que habiendo descubierto Escoto Erígena ciertos secretos en el Areopagita y habiéndolos penetrado profundamente, le desbordó en cierta manera exagerando sus fórmulas, pero con la intención de mantenerse fiel a su contenido.

En la física encontramos una exageración del mismo género, cuando Escoto estudia la causalidad eficiente. No quiere que se clasifique el cuerpo entre las verdaderas causas eficientes, porque, según decía, "lo propio de los cuerpos es *hacerse*, no *hacer*". Es ésta una visión profunda, para quien sabe comprender su alcance; pero la expresión parece tomada desafortunadamente de Malebranche.

GERBERT († 1003)

Gerbert merece especial mención, no tanto como filósofo propiamente dicho, cuanto por haber comprendido mejor que nadie de su tiempo la importancia de las ciencias. Desde este punto de vista fue el hombre más insigne de su siglo. Para las teorías generales se basaba en Aristóteles. Dio un gran impulso y avance a la enseñanza en matemáticas, astronomía y música, e inventó instrumentos de precisión y medida. Se le acusó de mago, como a Alberto Magno. No por eso dejaron de llegar a ser éste obispo y aquél papa (999). Se dice que fue el primero que construyó relojes de ruedas y órganos hidráulicos.

Sólo citaremos a título de inventario los nombres de Fulbert de Chartres, discípulo de Gerbert; de Pedro Damiano, cuyas ideas un tanto sectarias son bien conocidas; de Lanfranc de Pavía, presunto autor de la primera teología impregnada de aristotelismo. Así llegamos a una época agitada, ardorosa y disputadora hasta la exageración, pero cuya labor preparó la gloria de la época siguiente, ahogándose ella misma en la trifulca sobre los universales.

No podemos dejar de evocar en algunas palabras el objeto de esta famosa discusión. Arranca remotamente de Platón y próximamente de un texto de Porfirio transmitido por Boecio. Se trata de saber si lo que llamamos género y especie, como animal y hombre, subsiste como tal, es decir, en su misma generalidad y fuera de la inteligencia, o si

solamente existe en ésta; y en el primer caso de qué clase de subsistencia se trata: de una subsistencia separada, con consistencia propia, corporal o espiritual, o de una subsistencia en las cosas.

Ya conocemos la solución de Platón. Los géneros y las especies subsisten en sí: ellos son los que constituyen la auténtica realidad, mientras que las existencias sensibles sólo son su manifestación pasajera, objeto de los sentidos y no del espíritu. Esta es la solución llamada *realista.* En el polo opuesto está el nominalismo puro, según el cual los géneros y las especies son meras palabras, nombres comunes con que designamos realidades, que en sí mismas son independientes, con el fin de agruparlas y manejarlas mejor. Entre estos dos extremos caben estas dos soluciones intermedias: el *conceptualismo,* según el cual los géneros y las especies no son sólo palabras, sino conceptos correspondientes a esas palabras, y que, por consiguiente, expresan la naturaleza del espíritu, cosa que el nominalismo puro deja sin resolver; y finalmente, el *realismo moderado,* según el cual corresponde una realidad propia a nuestros conceptos universales, pero no con carácter universal. La que construye el concepto universal es la mente; pero para que esa operación no sea arbitraria es preciso admitir la existencia de una naturaleza realmente común que sirva de fundamento a ese concepto universal.

Aún pueden intercalarse muchas variantes entre esas diferentes posiciones, y, dada la sutileza de los espíritus medievales y su pasión por la lógica abstracta, no faltó quien las sacase a la luz. Pero esas variantes se reducen a matices, salvo en un caso que ya mencionamos. Desde Alcinoo [11] se intentó interpretar el realismo platónico de una manera que podría parecer aceptable. Según esta interpretación las ideas, géneros y especies no subsistirían en sí, sino en Dios, con lo que serían por lo menos tan *reales.* Faltaría por explicar cómo se salva así la unidad y la simplicidad de Dios, y cómo puede sostenerse dicha simplicidad y salvarse *objetivamente* la "realidad" de los géneros y de las especies. Pero éste no es aquí nuestro objetivo [12].

---

11 Cfr. supra, pág. 172.

12 Cfr. infra, pág. 327.

ROSCELIN (mediados del siglo XI)

El representante más eminente del nominalismo puro en la Edad Media fue Roscelin. Fue discípulo de Jean le Sourd, nombrado canónigo de Compiègne hacia 1090 y posteriormente de Besançon. Por sus extensos conocimientos, por su adhesión a la filosofía de Aristóteles y por el número de sus discípulos le dieron el nombre de "fundador del nuevo Liceo". Su doctrina era una especie de fisicismo empírico. No admitía distinción ninguna entre la sustancia y el accidente, por ejemplo entre un cuerpo y su color, y menos aún entre los individuos y las especies. Para él las especies eran "palabras que lleva el viento" *(flatus vocis)*; ni siquiera llegan a formar conceptos; pues es imposible, decía, concebir la animalidad sin concebir tal o cual animal, ni la humanidad sin pensar en tal o cual hombre. El que dice que está pensando en un hombre general, sólo tiene ante su mente un simple signo, un nombre colectivo, y no un concepto al que responda una unidad real y mucho menos una realidad objetiva.

Roscelin no dudó en transportar su filosofía sobre lo universal a la misma Trinidad. Sólo admitía en Dios la pluralidad de personas, únicas reales, según afirmaba. Rechazaba la unidad de esencia, que concebía como una generalidad cuasi específica; lo único que admitía entre las tres divinas personas era una comunidad de voluntad y de poder. Tal es, al menos, la interpretación que da a su doctrina su contemporáneo San Anselmo. Naturalmente le acusó de que así ponía tres Dioses; se le condenó en el Concilio de Soissons, con lo que su nominalismo perdió su popularidad. Su ilustre discípulo Abelardo llegó a llamarle falso flósofo y falso cristiano. Es sabido que esos duros epítetos rebotaron un día, con razón o sin ella, sobre el mismo discípulo.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX (1070-1120)

Guillaume de Champeaux fue uno de los adversarios de Roscelin. Arrebatado de un generoso celo en el sentido opuesto, lejos de relegar la universalidad de los géneros y las especies al mundo de las palabras, pretendió implantarla en plena realidad física. Según él, todos

los individuos de una misma especie constituían en realidad un único ser, y sólo diferían entre sí por la multiplicidad de sus accidentes. Esta posición tan insostenible evitaba tan radicalmente el nominalismo que rayaba en panteísmo; se mascaba el peligro de que todos los seres se convirtiesen en un solo ser. No estaba lejos la unidad de sustancia de Spinoza.

Parece que el mismo Guillaume renunció a este extremismo, ayudado sin duda por las sólidas críticas de Abelardo. Convino en que la unidad de los universales, por ejemplo de la humanidad, es una unidad metafísica, no física y que expresa una semejanza y no una identidad.

Se han perdido muchos escritos de este autor. Se conserva un *De Origine animae*, en que se presenta una filosofía interesante. Es decididamente creacionista, lo cual no era frecuente en aquella época. Se anticipa a las teorías futuras afirmando que el alma está presente en el óvulo desde el momento de su fecundación, aunque la carencia de órganos no le permite funcionar. Esto lo apoya en un aserto de San Gregorio Nacianceno. Guillaume era muy aficionado a los recuerdos patrísticos. Publicó un resumen de los *Morales* de San Gregorio. Sentía pocas simpatías por los innovadores. Fue amigo de San Bernardo y con él adversario de Abelardo; éste le había eclipsado ampliamente, lo mismo que él había eclipsado a Roscelin y a los otros catedráticos parisinos.

ABELARDO (1079-1142)

Abelardo era sumamente brillante, todo un filósofo, dotado de un espíritu crítico agudísimo y de sólida erudición. Su dialéctica parecía irresistible, templada en las fuentes aristotélicas y platónicas más seguras. En su afán de racionalizar llegó a inquietar a los teólogos de su tiempo; el caso es que de no ser por él tal vez no hubiese nacido el método racional del siglo XIII. Fue el campeón de la filosofía autónoma, aunque no separada. Representó uno de los eslabones más importantes en la cadena de influencias que desembocaron en la gran síntesis tomista. Aquí no nos interesan sus desgracias ni las faltas que las ocasionaron ni las condenaciones que se fulminaron contra él en materia de teología. Lo único que nos toca poner aquí de relieve es su gran importancia en el campo de la filosofía. Sin embargo, es una sa-

tisfacción recordar que después de innumerables vicisitudes murió en la paz, reconciliado con la Iglesia y sin más aspiración que la de crecer en virtud.

Se ha discutido mucho sobre su opinión respecto a los universales. Algunos lo clasifican como nominalista puro, otros como puro conceptualista, lo que significa que sólo concedía a los universales un valor mental o verbal, sin realidad objetiva ninguna. Pero por todos los indicios aquí se ha cometido una equivocación. Abelardo niega que el universal sea una cosa, y añade que lo que se atribuye en común es el nombre, pero en el sentido en que lo entendía Aristóteles, diciendo que "la razón significada por el nombre es la definición" o la esencia. No estamos, pues, aquí en una clase de gramática, sino de ontología, y lo que es más todavía de *dialéctica* en el sentido platónico. En efecto, en su *Introductio ad Theologiam* y en su *Theologia christiana,* a vueltas de algunas citas del *Timeo,* hace ver que hay (en Dios, según él) un universal *ante rem,* como existe un universal *in re* bajo la forma de una semejanza objetiva y *post rem* bajo la forma de "oración gramatical". Santo Tomás sabrá poner más precisión en sus explicaciones, pero en el fondo dirá lo mismo. Con el fin de evitar el realismo absoluto, sea físico o metafísico a la manera de Platón, él mismo insistirá en este principio que Abelardo propone como fundamental: *Alius modus est intelligendi quam subsistendi,* un principio que desconoció casi toda la antigüedad griega, fuera de Aristóteles, y posteriormente otros muchos.

Abelardo tomó este tema de los universales como punto de partida para un notable estudio metafísico y criteriológico, en el que se inspiraron las futuras generaciones. Al estudiar el alma coincide muchas veces con las teorías de Aristóteles, sin conocerlas. Asentó la tesis de la abstracción y tuvo el presentimiento de la intuición, diciendo que era un hecho que se daba en Dios y "en poquísimos mortales". Para explicar cómo se percibe el universal a través de los datos sensibles emplea una comparación que hubiese encantado a Cézanne y, aunque por motivos distintos, a Ingres: "Igual que en una pintura se capta el dibujo a través de los colores".

Su teodicea parece sumamente ortodoxa y más precisa que la de muchos de sus contemporáneos. Fue un gran moralista, y esto fue un mérito más que le capacitó para iniciar las grandes síntesis del siglo

siguiente. Siguiendo el ejemplo de Sócrates y Agustín, apela constantemente a la conciencia. Su gran lema —que le sirvió de título para uno de sus libros— fue: *Scito teipsum*. Concedía gran importancia a las definiciones —¡émulo de Pascal!—, observando que la mayoría de las discusiones proviene de la diversidad con que se define un mismo objeto. Inauguró en filosofía el método *Sic et non,* que ya habían empleado los canonistas del siglo XI y que iba a alcanzar un desarrollo casi exagerado en el siglo XIII, y que consistía en exponer los pro, los contra y la solución. También se lo utilizó mucho en la práctica de la duda metódica durante el siglo siguiente.

La filosofía de Abelardo presenta ciertamente errores, como la afirmación de que Dios creó necesariamente y que necesariamente creó el mejor de los mundos *(Theol. chr.,* V), y como la concepción puramente fisicista del alma animal, la cual no es para él —¡como para Descartes!— más que una combinación sutil de elementos materiales. Su gran equivocación estuvo en querer filosofar a discreción sobre los misterios, a riesgo de destruirlos. Pero en este mismo punto particular no siempre le comprendieron sus contemporáneos, por más que se llamasen Bernardo de Claraval. En todo caso, si rebasó un poco la medida, por lo menos empezó colmándola, y eso es lo que quedará de su método cuando pensadores más prudentes que él, estimulados por él y por sus imitadores, reanuden el trabajo de una legítima racionalización, y *a fortiori* y a ejemplo suyo el ejercicio propio de la razón.

SAN ANSELMO (1033-1109)

Anselmo de Cantórbery fue otro gran filósofo, mucho más seguro doctrinalmente —¡debido sin duda a que era más santo!— y otra de las piedras angulares de la futura síntesis, por haber concedido amplio crédito a la razón. Nació en Aosta, Italia; pasó su juventud en Francia; tomó el hábito monástico en la abadía de Bec, Normandía; finalmente fue nombrado arzobispo de Cantórbery, y en esta ciudad terminó sus días.

Escribió muchos tratados ascéticos y teológicos. Su filosofía hace acto de presencia en todas sus páginas, pero sobre todo se trasluce en el *Monologium,* en el *Proslogium,* y en los tratados *De Veritate* y

De Libero arbitrio. En el *De Fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*, al refutar briosamente las "blasfemias" de Roscelin en el terreno dogmático, aprovecha la ocasión para atacar a fondo su nominalismo, que él consideraba como la raíz de sus errores.

Anselmo opina que el universal se funda en Dios. En Él están todas las cosas "antes de producirse, una vez hechas e incluso después de perecer y alterarse". En Él están también las cualidades de las cosas y ninguna puede pertenecer a un sujeto sin existir *en sí misma* en alguna parte, y esa parte no es ni la naturaleza física ni una entidad platónica: todo, pues, preexiste en la esencia divina, lo mismo las cualidades que las sustancias. Todo arraiga y toma forma en Ella incluso antes de comenzar a existir. No por eso hay que concebir a Dios como un mosaico de piezas ni como un camaleón eternamente cambiante, pues lo que cambia en sí mismo es creado por Dios "en virtud de una razón inmutable" y lo que en sí es múltiple, en Él "es la esencia primera y el principio verdadero de la existencia".

Este es un sistema *realista*, pero que parece escapar a los inconvenientes del realismo platónico; pues ni duplica los mundos ni multiplica la divinidad. Además, este ejemplarismo divino no es ningún óbice a la ascensión analítica de Platón, a la prueba dialéctica del Uno, del Bien y del Ser Primero, que desarrolla Anselmo en el *Monologium*, desembocando en un objeto del pensamiento y en un existente de tal perfección y plenitud, que no pueda concebirse otro mayor ni mejor. De ahí se deducen los atributos divinos, los cuales en realidad son idénticos y sólo se distinguen por un acto de precisión de nuestro entendimiento, pero que tienen un fundamento objetivo en la única plenitud divina. De ahí se desprende el concepto de la creación, de la Providencia y de la verdad en Dios, en nosotros y en las cosas.

Apenas habrá que introducir cambios en nada de esto. Pero sí se añadirá mucho, pues el tratado resulta flojo por lo que se refiere, por ejemplo, a la antinomia entre la libertad y la Providencia o la predestinación. Aunque Anselmo razona bien sobre la presciencia, en cambio no abarca la causalidad divina universal en toda su amplitud y profundidad. A pesar de todo, Anselmo no sólo aprovecha hasta el máximum a Agustín, sino que lo enriquece, y llega a construir por su cuenta una teodicea de gran valor, que representa la primera sistema-

tización importante en esta materia. Aunque llega un momento en que parece desbordar sus límites. Empapado en la doctrina de que en la unidad divina se identifican el pensamiento y el ser, se imagina que ocurre igual en nuestro pensamiento y que no puede separarse en él la idea del Uno supremo y su existencia, y sobre esa base construye en su *Proslogium* el famoso argumento ontológico que lleva su nombre. Pero no es un argumento: Santo Tomás lo demostró hasta la evidencia. Considerado en sí comete petición de principio, aparte de que en él se pega un salto injustificado del orden conceptual al orden real. Por más que agudice Anselmo, el ser cuya noción se identifica con la existencia (en nuestra mente) puede muy bien no existir (en la realidad).

De aquí no se sigue que el trabajo de Anselmo haya sido estéril. Resulta valiosísimo para darnos una idea clara de lo que debemos concebir como naturaleza divina en sí misma y en cuanto a sus condiciones de existencia, si vale la expresión: una existencia *a se*, identificada con su esencia, y que es también idea y punto culminante de la idea, hasta el punto de que la idea y la esencia, tales como nosotros las entendemos, se superan a sí mismas de esa manera. Así quedó construida la *hipótesis de Dios* para los no creyentes, y una verdadera teodicea para los creyentes; una teodicea tan luminosa que convence sin necesidad de más pruebas, como si esa luz fuese portadora de su propia verdad —¿no es ese el caso del Evangelio?—. Entonces se trataría de una intuición y no de una *prueba*. ¡Grande debe de ser la fuerza de esta intuición para llegar a seducir a espíritus tan selectos, empezando por Anselmo y continuando con Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz y muchos otros pensadores ilustres!

Debemos destacar para gloria de Anselmo y de la época filosófica en que actuó, la increíble audacia intelectual de que dio prueba y el vigor y seguridad con que se desenvolvía en las cumbres más escarpadas del pensamiento. Tiene profunda fe en la razón al mismo tiempo que en la racionalidad de la fe. ¿No va demasiado lejos en el empleo de la razón, aplicada a los misterios teológicos? Así pudieron pensarlo, como lo pensaron con razón de Abelardo. Pero en Anselmo su santidad le sirve de escudo, y además, como observó el P. Romeyer siguien-

do al P. Jacquin [13], es preciso distinguir con atención las *necesidades* racionales que conectan entre sí los elementos de una analogía de las necesidades intrínsecas al misterio. ¡Cuántas veces, al especular sobre la Trinidad, decía Santo Tomás: *Necesse est,* sin la menor intención de proporcionar con ello una demostración objetiva! No se trata de demostrar así la Trinidad como objeto directo del pensamiento, sino el enlace necesario de las nociones en que se pretende encuadrarla, para proyectar sobre ella y recibir de rechazo alguna luz. Anselmo es un primer espada en este ejercicio simultáneo de audacia y piedad. Su metafísica general y su psicología ganaron mucho con ello, y la posteridad recogió sus frutos.

HUGUES Y RICHARD DE SAINT-VICTOR (1096-1173)

No podemos pasar por alto a los *Victorinos,* aunque su escuela sea más bien de tipo místico que filosófico. La mística encierra su filosofía, y estos pensadores no se retraen de buscarla, y extraerla, utilizando para ello los métodos racionales corrientes. Hugues, a quien se llamó el segundo Agustín, fue un neoplatónico militante, imbuido en el Seudo-Dionisio, a quien comenta y amplía en el sentido de un misticismo aún más profundo. Para él la filosofía consiste en contemplar las naturalezas invisibles de las sustancias visibles y las causas invisibles de los efectos visibles. Tiene como objetivo la contemplación amorosa, que es un éxtasis en el sentido etimológico de la palabra y que prepara al espíritu humano para la contemplación eterna.

Hugues acentúa mucho la teoría agustiniana sobre la *iluminación* y la transporta gustoso del dominio de la ontología al de la psicología y de la gracia. Distingue en nosotros una triple facultad pensante, a las que denomina respectivamente: *oculus carnis, oculus rationis* y *oculus contemplationis,* cuyo trabajo a medida que crece en profundidad origina el *pensamiento,* la *meditación* y la *contemplación.* En su *De Anima,* II, VI, distingue nuestras facultades de una manera distinta y más completa. Dice: "El alma percibe los cuerpos con los

[13] Cfr. B. Romeyer, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* t. II, pág. 44.

sentidos, con la imaginación sus semejanzas, con la razón la naturaleza de las cosas corporales, con el intelecto los espíritus creados —ángeles, demonios, almas— y con la inteligencia el Espíritu increado". Anselmo es un apasionado de la introspección; cree descubrir en el alma, en calidad de *datos inmediatos*, su sustancialidad, espiritualidad, libertad y hasta su inmortalidad, sin que haya necesidad de demostrarlas. Al mismo tiempo el alma se reconoce a sí misma como un reflejo de Dios; experimenta su propia contingencia y parte de ella para remontarse a su primera Causa.

Cree deducir demostrativamente la no eternidad del mundo de su mutabilidad, sin preguntarse, como se preguntó Santo Tomás, si no contendría en sí un germen de inmutabilidad, que fuese como un poderoso resorte para volver a comenzar como en una cadena sin fin. Aquella frase del Victorino: *Omne quod mutabile est aliquando non fuisse necesse est* es indudable: todo cuanto existe en el tiempo comienza y termina. Pero ¿y el tiempo mismo? Richard está mejor inspirado, cuando olvidando "el comienzo" se eleva hasta la Causa siguiendo la trayectoria de San Agustín, y cuando recurre al devenir de los seres y a la finalidad que preside sus movimientos para demostrar la Providencia. Sin embargo, olvida el deseo humano, que tanto había ocupado la atención del filósofo de Hipona, como tampoco se ocupa de la dialéctica de los grados del ser, a pesar de su espíritu agustiniano.

Richard fue escocés, discípulo de Hugues y su sucesor en Saint-Victor, apasionado, más místico aún que su maestro, y más ajeno a lo que él llama la filosofía de este mundo, cuando pretende complacerse en sí misma. Esto no quita que él también filosofe, pero en contacto íntimo con la fe, sin verdadera curiosidad humana y sin esfuerzo técnico. En *De Contemplatione*, II, 2, alza su voz destempladamente contra el racionalismo reinante —apuntando indudablemente a Roscelin y Abelardo— y se alegra de que algunos, detestando tales excesos "declaren el boicot a los almacenes aristotélicos para ir a proveerse en los de Cristo".

Con esto no pretende repudiar el razonamiento; por el contrario, se propone "ayudar un poco a los espíritus estudiosos, ya que no tenga fuerzas para satisfacerlos"; pero opina que si la razón quiere

realizar una obra útil, debe emplearse sobre todo en desarrollar y esclarecer la revelación.

También él es un convencido de la introspección y parece concebir el resto de la filosofía como una especie de prolongación ascendente y descendente del conocimiento del alma. Al penetrar profundamente en sí, descubre uno en su interior el ser y adquiere el sentido de los seres, y entra en contacto con el espíritu y con Dios. No se trata aquí de un conocimiento por conceptos ni imágenes, sino de intuición inmediata, de integración en el devenir interior, el cual, como sabe Richard, está ligado por sus tentáculos pasados y superiores con la Fuente primera y por sus relaciones envolventes con el dinamismo universal de la creación.

Richard desarrolla cuidadosamente el estudio de los grados del ser, tal como lo entiende la dialéctica platónica, y que había descuidado Hugues. Ahí se muestra Richard como un metafísico de cuerpo entero. Su teodicea es racional al mismo tiempo que teológica; espera captar la mejor vista de Dios, penetrando en el misterio del amor. Pero en lo que más parece anticiparse al porvenir e interesar al espíritu moderno es en su sentido del *cogito* agustiniano.

SAN BERNARDO (1091-1153)

Cabe preguntarse si debemos clasificar a San Bernardo en el cuadro de los filósofos cristianos, cuando lo vemos mofarse de las *argucias* de Platón y de las *trapacerías* de Aristóteles, arrumbar entre los trastos inútiles la misma investigación agustiniana y no sacar en limpio, al cabo de sus razonamientos, nada que no le hubiese suministrado por adelantado la fe. Sin embargo, su gran capacidad mental no podía desarrollar pensamientos morales y místicos tan elevados como los suyos, sin intercalar a veces las más altas especulaciones. No busquemos en él sistemas ni métodos, pero sí golpes geniales y a veces hasta teorías, que ciertamente no pueden pasarse por alto.

Además Bernardo participó de lleno en el movimiento intelectual de su tiempo. Sus disputas con Abelardo, Gilbert de la Porrée y demás congéneres forman un cuerpo tan compacto con las doctrinas de éstos, que es difícil no encontrar en ellas las huellas o el reflejo per-

sonal del pensamiento de Bernardo o una alternativa concreta. Este caballero armado no se muestra nunca indiferente al movimiento que combate, incluso cuando el combate se entabla en un terreno en sí mismo extrafilosófico o solamente metodológico. Así, a pesar suyo, sirvió de propulsor a esos movimientos y la historia debe recordarlos, como se recuerdan los reflujos parciales que acompañan la marea ascendente.

PIERRE LOMBARD (obispo de París en 1159)

Algo parecido podemos decir de Pierre Lombard que personalmente fue un filósofo mediocre, pero que polarizó gran cantidad de filosofía alrededor de sus textos. Su importancia es de orden pedagógico. Por su función educadora ante las grandes escuelas mereció el apelativo de *Maestro de las sentencias*. Y lo fue en tan alto grado que en el siglo XIII se contaban por centenares los comentarios a su obra *Sententiarum libri quatuor*. Esta obra es una compilación. Esta colección de sentencias de los Padres, emparentada con el *Sic et non* de Abelardo, aunque más segura, por más que se la censurase a veces, se hizo casi tan clásica como la Biblia y como los escritos de los Padres más famosos. Pero hay que decir bien alto que sirvió más bien de vehículo que de tractor al movimiento filosófico de la época.

Sin embargo, hay que apuntar en el activo de Pierre Lombard una partida muy importante y es que donde quiera que conviene utiliza el método racional. Por eso los místicos intransigentes le tachaban de ligereza y de presunción intelectual, por la misma razón que a Abelardo, a Pierre de Poitiers y a Gilbert de la Porrée. Cometió el sacrilegio de apreciar a Aristóteles y se temió que infiltraba el espíritu aristotélico en los mismos estudios teológicos. Felizmente, no eran miedos totalmente ilusorios; pero semejante actitud no estaba aún aclimatada en la Iglesia.

GUILLAUME D'AUVERGNE (1180-1249)

Otro eslabón importante en la cadena doctrinal que estamos forjando, fue Guillaume d'Auvergne. Fue un filósofo preferentemente agustiniano, pero de espíritu abierto y de fuerte pensamiento perso-

nal. Escribió obras ascéticas y teológicas, que no tienen lugar aquí; pero sí nos interesan su tratado *De Inmortalitate animae* y sobre todo su *De Universo*. El primero reproduce los argumentos clásicos orientándolos en el sentido platónico. Según el autor, una vez disuelto el cuerpo, el alma conserva todas sus potencias y facultades intactas, por más que le falten los órganos. Y lo explicaba en el *De Universo* (II, 13): Ocurre como con el citarista, que conserva todo su arte después de rota la cítara.

Estos pasajes pueden interpretarse indudablemente en un sentido compatible con el aristotelismo tomista, pues, a pesar de todo, Guillaume fue uno de sus precursores. Pero su doctrina sobre el alma no se presta a esas interpretaciones, como tampoco su filosofía general, que es muy coherente, pero, a mi modo de ver, deficiente en más de un punto. Combate la idea de la preexistencia de las almas, la metempsícosis de los pitagóricos y otras fantasías orientales; considera la unión entre el alma y el cuerpo como natural y no como violenta ni punitiva; pero la forma de unión que él concibe deja un amplio margen a la autonomía del principio pensante y una independencia desorbitada que se extiende hasta a sus funciones sensitivas. Se palpa aquí la influencia de Agustín y sus consecuencias repercuten seriamente en el problema del conocimiento.

Estudiando el conocimiento sensible comprueba que se produce gracias a la impresión que ejercen los objetos sensibles sobre los órganos de los sentidos, en los que imprimen su sello, su imagen, y estima que debe afirmarse otro tanto respecto al conocimiento intelectual: los inteligibles exteriores imprimen su semejanza en el intelecto apto para recibirla. Esto sería la última palabra, si existiese fuera el inteligible *en acto*; pero no existe. El inteligible en acto se identifica con la inteligencia y es inteligencia; ahora bien, todo cuanto nos rodea son seres materiales; tienen indudablemente su inteligibilidad, pues proceden del pensamiento divino, pero una inteligibilidad encarnada, vinculada al espacio y al tiempo y por lo mismo incapaz de por sí de suscitar en el espíritu la floración de una idea universal.

Los tomistas subsanan esta incapacidad recurriendo al *intelecto agente*, que es un órgano espiritual capaz de elevar el voltaje ontológico de los objetos sensibles. Pero Guillaume parece ignorar su existencia, y rechaza la *abstracción* en el sentido aristotélico. No quiere

que, a vueltas de los conceptos universales, se prive a la inteligencia de un solo grado de determinación sensible; y la razón es que lo mismo para él que para Agustín la misma sensación es ya pensamiento, y por consiguiente, lo sensible es en sí mismo inteligible.

Enlazando estas nociones con su filosofía general le parece que basta decir: todo procede del Primer Inteligible: por consiguiente, todo es inteligible, incluso la materia. Algunos comentadores modernos le alaban en esto, creyendo que de esa manera eludió el "dualismo" aristotélico y preservó mejor por una parte el *ejemplarismo* y por otra y sobre todo el "creacionismo" cristiano, que atribuye a Dios todo el ser, incluido el no ser real de Platón [14]. Pero aquí se cometen, a mi juicio, varios equívocos. En primer lugar, el dualismo aristotélico no consiste en que todo sea inteligible menos la materia pura, sino en que ésta, como elemento irracional, se sustraiga a la Razón creadora y lo contingente, que es su efecto, a la Providencia. En segundo lugar, de que Dios cree la materia y la cree *per intellectum* no se deduce de ninguna manera que la materia sea inteligible por sí misma. Para Dios sí lo es; pero para nosotros y en sí misma es absolutamente ininteligible por ser pura potencia, y por lo mismo, lo sensible que participa de la materia, por ser una *concreción* de la forma en ella, resulta igualmente ininteligible con relación a un espíritu que adquiere sus conocimientos desde abajo y no desde arriba.

No voy a resucitar aquí el sofisma de Renouvier al afirmar que lo que es verdadero con relación a Dios es verdadero en todo caso. Ese "con relación a Dios" es equívoco. La materia es inteligible *para Dios*, pero de ahí no se sigue que la haya hecho inteligible en sí misma ni que la vea inteligible. Dios la ve como la hizo y la hizo como quiso. Finalmente, decir que de Dios inteligible sólo pueden proceder seres inteligibles, ya que toda criatura es una *participación* y semejanza de Dios, sería olvidar la transcendencia divina y el carácter puramente analógico de nuestras atribuciones. Dios en sí mismo no puede definirse ni como inteligible ni como ininteligible, ya que no podemos definirlo, por desbordar todas las diferencias. Dios es Super-ser y por lo mismo Super-inteligible; de Él puede proceder lo inteligible en

14 Cfr. el notable trabajo de B. Romeyer: *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, t. III, págs. 68-72.

acto, que es el espíritu, y lo inteligible en potencia —lo que quiere decir ininteligible de hecho— que es la materia. Con esto no tiene nada que temer el *ejemplarismo,* a que se recurre. Efectivamente, constituye una necesidad filosófica primordial, pero se salva totalmente en la teoría tomista, a la que Guillaume permanece ajeno.

Estas observaciones tienen por objeto precisamente mostrar que aún no ha llegado a cuajar la síntesis, aunque cada vez parece que se precipita más y más el proceso de cristalización. Ya no puede tardar mucho. Se la presiente en las páginas de Guillaume en toda una serie de puntos. La firmeza de su doctrina y su seguridad en manipular los autores griegos, latinos, árabes y bizantinos da la impresión de una filosofía colectiva, que se abre paso a través de tortuosos desfiladeros en los que se había eternizado para desembocar por fin en el valle.

VINCENT DE BEAUVAIS († 1264?)

Sobre este autor he de repetir aún con más razón lo que dije sobre Gerbert; y es que Vincent de Beauvais merece figurar en el cuadro filosófico por la extensión de sus conocimientos: su comprensión de la solidaridad de todas las ramas del saber compensa, a mi juicio, lo que le falta en genialidad de pensamiento.

Vincent pertenece a la primera generación dominicana. Precedió en la Orden a Alberto Magno y a Tomás de Aquino, con los que compartió los favores de San Luis. Éste le confió la educación de sus hijos y le ayudó en sus trabajos de investigación procurándole libros y manuscritos difíciles de conseguir en aquel tiempo.

La obra de Vincent de Beauvais fue una enciclopedia, con la que se propuso estimular el impulso científico, facilitar el trabajo de los estudiosos y rectificar una cantidad de opiniones que se debatían en la mayor confusión, debido a la creciente inexactitud de las citas que circulaban siempre de segunda mano. Lleva el título general de *Speculum maius,* que se subdivide en: *Speculum naturale,* el cual abarca las ciencias filosóficas y teológicas con sus derivaciones en el campo de las ciencias naturales; el *Speculum doctrinale,* que trata del origen y desarrollo de las ciencias, artes y técnicas; el *Speculum historiale,* en el que se refiere la evolución de los hechos humanos desde

el comienzo hasta el pontificado de Inocencio IV; y finalmente el *Speculum morale,* cuyo contenido no es obra del mismo Vincent.

El *Speculum* contiene pocas teorías personales de orden filosófico; pero se encuentra alguna que otra. al menos en cuanto que precisa y relaciona los diversos temas compilados de pensadores ilustres. Tiene la opinión de que las almas se diferencian y se escalonan en valor según su grado de simplicidad y de riqueza virtual. Distingue el alma *animante* del *espíritu sustancial:* la primera está en el cuerpo como principio de información, el otro como principio de coexistencia. De aquí se deduce que a la muerte se destruye el alma informante y sobrevive el espíritu sustancial.

Vincent recoge por su cuenta y precisa la noción de San Agustín sobre las razones seminales. Según él, la vida progresó en la tierra a merced de las influencias cósmicas —como el influjo de los astros, atmósfera, luz, calor, sol, etc.—, pero partiendo de una especie de protoplasma ya diferenciado, del que irían saliendo a su tiempo, y conforme a las circunstancias del ambiente, las diversas especies. Estos gérmenes se desarrollan en combinación con los *elementos,* pero son de naturaleza diferente y casi espiritual comparados con éstos, pues son inextensos y parecen pertenecer al mundo de las formas.

Según esta hipótesis, las variedades y las razas animales y vegetales se explicarían por la acción combinada del germen como principio fijo subsistente, del dinamismo propio del ser emanado de ese germen y de las circunstancias ambientales. Este evolucionismo especial —sin llegar a transformismo— adquiere un desarrollo bastante avanzado, que no deja de tener su interés para aquella época.

VIII. LOS PRÓDROMOS INMEDIATOS DE LA SÍNTESIS. ALBERTO MAGNO

ALBERTO MAGNO (1206?-1280)

Hemos llegado al precursor, al preparador inmediato de la síntesis. Le favorecieron las circunstancias. Este Juan Bautista no clama en el desierto. El llamamiento que dirigió a su tiempo había resonado ya

secretamente en las inteligencias, y había obtenido como respuesta una serie de esfuerzos parciales, que ya conocemos por lo que se refiere a los pensadores cristianos, desde los más antiguos hasta los más recientes. Pero hubo otros colaboradores diferentes que aún no hemos mencionado.

Aunque ya cité a los juristas del siglo XI, que continuaron su trabajo en los siglos XII y XIII y se lanzaron —acaso con exceso— por la pista de los estudios filosóficos. También colaboraron los mismos médicos —y esa crítica se dirige sobre todo a ellos—, pero que, a pesar de ello, e incluso precisamente por ello, contribuyeron a la construcción de la filosofía en vías de elaboración, que ya alboreaba.

Están también los traductores. Hablemos ahora solamente de los que se dedicaron a la antigüedad. Éstos son muchos y cada vez se muestran más solícitos en servir pronto y bien. Es sabido que Platón apenas era conocido más que a través de los neoplatónicos y de los Padres de la Iglesia, particularmente de San Agustín, a los que hay que añadir el Seudo-Dionisio. En cambio, desde Boecio Aristóteles estuvo representado en sus *Categorías* y en sus *Perihermeneias*, y desde el principio del siglo XII en sus dos *Analíticas*, en los *Tópicos* y en los *Sofismas*. Entre fines del siglo XII y principios del XIII se produjo la gran invasión: al frente de ella apareció Aristóteles con sus grandes tratados cosmológicos, psicológicos, metafísicos, morales y políticos que renovaron a fondo el pensamiento.

Al principio sólo se disponía de traducciones arábigo-latinas, muchas veces sospechosas y siempre imperfectísimas, que con relativa frecuencia eran el resultado de dos o tres traducciones sucesivas: del griego al sirio, del sirio al árabe y de éste al latín. Pero en tiempos de Alberto Magno se hicieron ya algunas versiones excelentes, y más adelante se harían otras aún mejores, algunas de ellas a petición expresa de Santo Tomás de Aquino. Estas traducciones eran un auxiliar indispensable, pues eran muy pocos los pensadores que sabían griego y muy pocos los políglotas dedicados a pensar.

Hay que hacer constar que este servicio tenía sus riesgos. El Estagirita no es para el cristianismo un guía que ofrezca plenas garantías de seguridad. Muchos espíritus aventureros encontraron en él la pérdida o la adulteración de su fe. Y, sin embargo, va a convertirse en el maestro del pensar incluso de los que abominan de sus doctrinas; y

la Iglesia, que reaccionó al principio prohibiendo el estudio de sus tratados en las escuelas, acabará por concederle el derecho de ciudadanía, previo acuerdo de precaverse contra sus errores.

Estaban además el pensamiento árabe y el pensamiento judío español, enraizados e injertados en la antigüedad, pero con valores propios, los cuales se difundieron por diversos cauces, especialísimamente gracias al esfuerzo de Domingo González, llamado *Gundissalinus*, archidiácono de Toledo en el siglo XII. Gracias a sus traducciones y a sus comentarios sobre los autores árabes, este sabio enriqueció el Occidente difundiendo doctrinas ya muy avanzadas y en parte cristianizadas, por obra de las infiltraciones sirio-bizantinas o del Seudo-Dionisio. Así ocurrió en concreto con Avicena, que tanta influencia ejerció.

Estas doctrinas árabes son eclécticas. Predomina en ellas la influencia de Aristóteles y del neoplatonismo, combinada con elementos de doctrinas indias y persas, que intentan relacionar como pueden con el Corán: el mismo Corán lo interpretan con criterio racional.

Está el grupo oriental, representado por Alkindi (siglo IX), Alfarabi (siglo X), Avicena (siglos X-XI), que fue el más importante de todos, un aristotélico que platonizaba con ideas personales muy marcadas, y finalmente Algazel, quien resumió y esclareció a sus predecesores, incrementando así su influencia sobre el mundo latino; corrigió además sus tesis, no siempre con acierto, pero generalmente dándoles un sentido más religioso y por lo mismo más afín al cristianismo.

Está luego el grupo español, en el que descuellan Avempace (fin del siglo XI) y sobre todo Averroes (1126-1198), llamado por excelencia el Comentarista; era un fanático de Aristóteles, el cual, a su juicio, bastaba para la ciencia.

Ya indiqué que todos estos árabes fueron iniciados en la filosofía griega por las escuelas cristianas de Siria, donde brillaron Teodoro de Mopsueste, Teodoreto de Cyr, Jacobo de Edesa, etc. Un equipo de traductores instalado en Bagdad dio a conocer en el siglo VIII las obras científicas y filosóficas del período clásico griego junto con sus comentaristas. Ahora cosecha la Iglesia cristiana lo que había sembrado, aunque en tierra extraña.

España proporciona otra aportación con los pensadores judíos. La filosofía judía, inaugurada por Filón, se desarrolla en la Edad Media,

sobre todo en la Península Ibérica. Los dos autores que ejercieron mayor influencia en la filosofía latina fueron Avicebrón (siglo XI) y Moisés Maimónides (1135-1204). El primero fue más bien neoplatónico y el segundo más bien aristotélico. Avicebrón es conocido por su obra *Fons vitae*, en la que integró las diversas tendencias árabes en una síntesis personal. Maimónides intentó conciliar a Aristóteles con el Corán. Ejerció gran influencia en la formación de Santo Tomás y en todos los escolásticos de la Edad Media.

Todo parece augurar la espléndida cosecha: el desarrollo de la vida escolar llega a su apogeo, funcionan las grandes universidades, entre sus filas se reclutan los candidatos de las grandes órdenes: todo impulsa a levantar el nivel de la cultura: en este clima propicio va a producir su fruto toda esa convergencia de agentes intelectuales. Ahora podrá nacer una filosofía netamente independiente de la teología, aunque no separada, igual que surgieron los municipios a expensas del feudalismo, y las "franquicias" a costa de un paternalismo un tanto estrecho y a veces opresor. En realidad se plantearon todos los problemas esenciales; se precisaron los métodos; se esbozaron algunas síntesis, y en todo caso la misma extensión que se daba a ciertas teorías particulares, como la de los universales, y las teodiceas que cada vez se integraban más elementos racionales, presagiaba el reino nuevo. Dije que las diversas escuelas se intercomunicaban, y este es el momento en que esa simbiosis doctrinal va a inspirar una amplia unidad en la ciencia occidental.

Es el momento en que Alberto concibe una visión genial, que comprenderá genialmente también su discípulo de Aquino: ella va a desatar el gran movimiento que se había venido preparando durante tanto tiempo y que se convertía entonces en la oportunidad deseada.

¿Qué pretende Alberto? ¿Qué quieren los dos, unidos en una unidad de pensamiento más fuerte que sus diferencias de temperamento y de cultura? Lo mismo que Clemente de Alejandría y Orígenes; pero con mayor amplitud y base de recursos y perspectivas: quieren combinar dos civilizaciones: la pagana y la cristiana; establecer la filosofía sobre bases propias, fundadas en el reconocimiento de un orden racional autónomo, aunque no encerrado sobre sí mismo; dentro de la misma filosofía aspiran a conciliar dos tendencias: la naturalista y la espiritualista, en la comprensión de que un espiri-

tualismo que no explica ni aplica a fondo todos los recursos de la materia está condenado al fracaso, y que *a fortiori* un naturalismo que prescinde del espíritu es radicalmente impotente. Su lema era: bautizar la materia y las ciencias relacionadas con ella; bautizar la antigüedad pagana, y especialmente al más positivo y preciso de sus pensadores, que fue Aristóteles.

Alberto y Tomás eran dos espíritus tan positivos como religiosos, y así supieron orientar el pensamiento humano hacia la naturaleza de donde emerge y en cuyo seno se educa, para elevarlo desde ella hacia el Creador. Así lo exige el método filosófico. Ambos campeones lucharon tenazmente, a fuer de filósofos, contra ciertos misticismos dirigidos en sentido contrario, en un afán de subir a Dios directamente o contra corriente, mediante la *reminiscencia,* la iluminación, la visión en Dios y el éxtasis. Alberto y Tomás siguen la dirección positiva, siguiendo el curso natural de las cosas y de su duración irreversible. Sólo por eso es ya progresista su orientación y por lo mismo responde a los imperativos de la civilización.

Podemos señalar que entre los dos el más decidido propugnador de la integración y del humanismo naturalista —vinculado naturalmente al teocentrismo teológico y místico— fue Alberto. Éste se propuso injertar el fisicismo presocrático, el de los segundos peripatéticos y el de los árabes a la metafísica del Estagirita y a la mística platónica de Agustín y del Seudo-Dionisio, en armonía con el cristianismo. Desde este punto de vista su síntesis, o mejor dicho, su intento de síntesis fue más completo que el de Tomás de Aquino, que se concentró totalmente en las disciplinas morales. La ciencia moderna puede considerar a Alberto Magno como precursor, a Tomás de Aquino como mero legislador.

A pesar de todo, habremos de estudiar en Tomás de Aquino la síntesis filosófica propia del cristianismo; porque es con mucho la más segura, la más pura y la más sólidamente construida, de forma que lo que le falta en extensión queda compensado con creces por su solidez y profundidad. Lo que queremos hacer constar aquí es que aunque la Edad Media implica a no dudarlo a Alberto y a Tomás, que marcan su punto culminante y trazan su perfil, pero no los condiciona, pues que ambos la desbordaron. Ambos constituyen un hecho

nuevo, un nacimiento; ellos son los que van a trazar la trayectoria de un largo porvenir.

Alberto nació en Lauingen, Suabia, hacia el 1205-1207. Ingresó en la Orden de Santo Domingo en 1223, enseñó teología en la Universidad de París de 1242 (?) a 1248; allí tuvo por discípulo durante dos años al joven Tomás de Aquino, y desde allí se trasladó con él a Colonia para dirigir el *Studium generale* que acababa de establecer su orden en aquella ciudad. Se le nombró obispo de Ratisbona, pero poco después renunció a su obispado para reanudar su docencia y su vida de estudio. Murió santamente en 1280.

El carácter esencial de su actividad intelectual consiste en haber sido el primer pensador cristiano que estudió la filosofía por sí misma y que recomendó su estudio a título de disciplina autónoma. Se revuelve violentamente contra sus detractores, deplorando que ni siquiera dentro de la orden se alce ninguna voz de protesta: "Son unos brutos, dice; no hacen más que blasfemar de lo que no saben". Demuestra confianza en la razón en su doble propósito de fundar una filosofía racional y elaborar una exposición racional del dogma. Por eso se alinea, al lado de Abelardo, contra los *espirituales* y los teólogos exclusivistas.

En su calidad de intermediario, supo desempeñar su papel principal, aunque no ciertamente exclusivo, consistente en: "hacer a Aristóteles inteligible a los latinos", descubrir su verdadera doctrina, someterla a una crítica severa, comentarla, rectificarla donde hiciese falta, trabajar así en el establecimiento de un aristotelismo cristiano, enriquecido con todas las aportaciones de que es capaz, ayudándose, aparte de sus propias reflexiones, de cuantos elementos encontraba aprovechables en los comentaristas griegos, árabes, judíos y latinos de todas las escuelas. Labor gigantesca a la que se lanzó de cabeza, como pudiera haberlo hecho un fanático. Y, sin embargo, no es fanático ni exclusivista: aunque cree imprescindible para filosofar la obra del Estagirita no menos imprescindible estima la de Platón. Éstos constituyen para él los dos pilares de la ciencia. Si se consagra especialmente a dar a conocer a Aristóteles, es porque Platón llevaba la delantera, gracias al agustinismo; a su juicio, esa ventaja excesiva perjudicaba a la síntesis que intentaba hacer. Pero en sus exposiciones sobre Aristóteles apunta a suministrar instrumentos de trabajo más que a fijar

doctrinas. Repite con frecuencia que él es un simple expositor y desafía a sus lectores y oyentes a que saquen por sus exposiciones su opinión particular, sobre todo en ciencias naturales. Donde mantiene firmísimamente su adhesión al Estagirita es cuando se trata de cuestiones que afectan a la física y que cabe tratar físicamente y no a la manera de los platónicos, recurriendo a conceptos universales. "Estos individuos, dice, no tienen para mí la menor autoridad, pues no usan los métodos adecuados y propios que exigen las ciencias naturales. En efecto, los que en el estudio de la naturaleza prescinden del movimiento y de lo sensible, cuando éstos son precisamente los dos caracteres esenciales de la naturaleza, esos se están entrenando para engañarse a sí y para despistar a los demás" [15].

Alberto era además un investigador y contribuyó poderosamente al progreso de la ciencia experimental, en una época en que se la consideraba como la cenicienta. Humboldt, Dumas, Duhem y muchos otros han puesto de relieve los servicios que prestó a las ciencias naturales: química, morfología, fisiología vegetal y animal, geografía física, astronomía, geología, mineralogía y botánica.

Por lo demás coordina cuantos elementos ha podido reunir de esa manera, en la medida en que se lo permite el estado de la ciencia en su época, coronando su obra con una metafísica que armoniza con la teología, como la razón con la fe, en la unidad del alma humana. Desde este aspecto, De Blainville ve en su obra el apogeo de la enciclopedia, no ciertamente por su riqueza de información, que habría de irse incrementando en los períodos siguientes, sino por su estructuración arquitectónica, con sus hondos cimientos, su trabazón orgánica y su hermosa cúpula.

Por su aplicación a los misterios de la naturaleza se le tomó por mago. Naturalmente, estaba muy lejos de serlo. Alberto no creía en la magia ni en la piedra filosofal. Declaraba que el oro y la plata que pretendían hacer los alquimistas no tenían las propiedades sustanciales (hoy diríamos químicas) de dichos metales, y que si se los trataba repetidas veces por calor volvían a su ser natural, como él había comprobado experimentalmente. Por lo que respecta a los derechos de la observación, experimentación e inducción experimental es del mismo

15 *In I Sent.*, a. 4, Vives, t. XXVII, pág. 14.

parecer que Roger Bacon. En este aspecto, Alberto, los dos Bacon y Leonardo da Vinci pueden darse la mano a través del tiempo.

La obra filosófica de Alberto Magno no es perfectamente coherente ni está terminada en todas sus partes. Estaba demasiado absorbido por la investigación documental para trabajar al detalle su construcción filosófica; pero en su conjunto su sistema resulta bastante claro. Profesa categóricamente una filosofía del ser: *Semper stabit resolutio in ente*. Esta es la clave de bóveda del análisis aplicado a toda realidad, natural o intelectual, y ésta es por consiguiente la primera piedra de la síntesis reconstructora de lo real: el ente, el cual se va precisando gradualmente a partir de su núcleo indeterminado, pero que encierra virtualmente todos los tesoros de la realidad. Por supuesto, que ese núcleo indeterminado abstracto no es el ser divino sino su hechura. Dios es un indeterminado en su plenitud, un indeterminado determinado por su propia perfección.

No faltaron quienes atribuyeran a Alberto tesis emanatistas, ajenas a su pensamiento. Alberto es un creacionista en el sentido más estricto, tanto más cuanto que separa la idea de creación de la de comienzo en el tiempo —que es independiente de ella— con una energía comparable a la de Santo Tomás. Declara que Dios es la fuente universal del ser y del conocimiento; pero que el alma no lo percibe de ninguna manera con evidencia inmediata, sino que tiene que descubrirlo y demostrarlo a partir de las criaturas, y por consiguiente con posterioridad al trabajo de los sentidos.

Sobre la prueba de Dios y su posibilidad dialéctica Alberto parece tener ideas afines a la crítica de Kant, en el sentido de que asimila lo que tienen de verdad, pero termina por descartarlas. Comentando la afirmación del Seudo-Dionisio de que Dios es un "Desconocido", se pone a demostrar que, en efecto, por los procedimientos ordinarios de la ciencia no se puede conocer a Dios, ni en cuanto a su naturaleza ni siquiera en cuanto a su misma existencia. Porque "el filósofo, dice, pronuncia su juicio de existencia recurriendo a una causa remota o bien a un efecto convertible con su causa y por lo mismo proporcionado a ella. Ahora bien, así no podemos llegar a saber absolutamente nada de Dios. De aquí se deduce que no conocemos a Dios con ningún conocimiento natural ni en cuanto a su existencia, ni en cuanto a su esencia, ni recurriendo a la sensación, ni a la razón, ni a la evidencia

intelectual. Sólo le conocemos con cierto conocimiento sobrenatural, y de una manera confusa"[16].

En este texto parece admitirse la tesis de Kant sobre la extrapolación del principio de causalidad aplicado a Dios, y la de Pascal, según el cual por ser Dios infinito no guarda proporción ninguna con la criatura, y por lo tanto no podemos saber "ni si es ni lo que es" (Ed. Brunschvicg, III, 233).

Pero Alberto completó su doctrina en su comentario a las *Sentencias,* donde no tenía que dar la razón a su autor. Allí, pues, se explica así: "En filosofía la causa física guarda proporción con su efecto, y el motor con el móvil. Pero como un motor proporcionado de esa manera en cuanto a su virtud causal no puede ser un motor primero, que influya en la Totalidad, la razón procede a demostrar la existencia de ese Primer Motor, por más que sólo pueda probar que existe sin determinar sus propiedades"[17].

En este punto Alberto alude a los argumentos de Aristóteles sobre la imposibilidad de una regresión infinita en la serie de causas, argumentos que él comentó y adoptó por su cuenta. Ahora bien, la convergencia de estos textos es impresionante. Quiere decir que no se puede concluir a una causa del mundo —tomado como un todo— en nombre del principio de causalidad. El argumento: "Si el mundo existe, alguien lo hizo" es un argumento cojo. Partiendo de un efecto dado sólo puede concluirse a una causa proporcionada. Pero como no podemos remontar una cadena infinita de causas, lo que equivaldría a eliminar toda fuente de causalidad, es preciso concluir a una Primera Causa, de la que no podemos saber en un principio si es proporcionada o no. Pero al analizar ese carácter de Agente o Motor Primero "influyendo en la totalidad", nos damos cuenta de que está fuera de serie, de categorías y de toda proporción, y entonces tenemos a Dios.

Así, pues, no se comete extrapolación; ya que en todo lo largo de la pista hemos procedido siempre a la búsqueda de un agente proporcionado hasta llegar al Primero. Pero entonces descubrimos que sólo puede ser proporcionado *como Primero* a condición de ser desproporcionado como ser. Es como si en una serie de polígonos ins-

16 In *Theologia mystica,* ed. Borgnet, t. XIV, págs. 834-835.
17 In *Sententiis,* éd. Borgnet, t. XXV, pág. 92.

critos en número creciente de lados, uno fuese la causa inmediata del siguiente. Para encontrar la causa primera del triángulo, siguiendo estrictamente la serie de los polígonos, tendríamos que pasar al límite y afirmar que la causa primera del triángulo es el círculo, pues la serie sin fin sería la negación de toda causalidad.

En otros términos: buscamos a Dios como inmanente, siguiendo un método de inmanencia, y por consiguiente sin ninguna extrapolación de los principios que permiten estudiar las causalidades inmanentes al mundo, y al fin descubrimos que esa Causa debe ser *también* transcendente. Por eso no ha lugar aquí la objección kantiana; ésta sólo puede batir al Dios relojero de Voltaire, con la concepción antropomórfica y extracientífica de este pretendido sabio. Me parece que tiene grandísimo peso esta contribución de Alberto a una controversia que siempre está sobre el tapete.

Influenciado por los neoplatónicos Alberto imagina por debajo de Dios una Inteligencia primera, superior a todas las demás criaturas, destacando en el vértice de toda la pirámide universal. Así satisface dentro del mismo mundo de la creación su sentido de unidad y de orden. Este primer pensamiento contiene ya toda la inteligibilidad que fluye de él a todos los espíritus y cuerpos. Así no es de extrañar que nuestro pensador tuviese un vivo sentimiento de la continuidad del ser y de sus formas. "La razón, dice, se incubó a la sombra de la inteligencia (intuitiva); el sentido a la sombra de la razón; la vegetalidad a la sombra del sentido..."

Los cuerpos nacen de la influencia combinada de la inteligencia primera y de la acción astral que él denomina *lux*; de ésta deriva la luz empírica o *lumen*. La *lux* —hoy diríamos radiaciones o rayos cósmicos— se convierte así en un factor determinante de los cuerpos en cuanto tales, lo cual no impide que puedan determinarse ulteriormente en cuanto *tales cuerpos*, adoptando formas específicamente diversas. A cualquier crítico un poco atento tendrá que sorprender la extraña modernidad de semejantes conceptos.

En los compuestos o mixtos, se conserva el ser de los componentes en cuanto a la forma común de corporeidad que no tiene formas contrarias, pero no en cuanto a su forma propia, con la que se marca la contrariedad de las sustancias, aunque estas formas siempre radiquen potencialmente en ella y puedan surgir de nuevo. La misma obser-

vación anterior puede aplicarse al parentesco de esta doctrina con nuestras ideas actuales sobre el orden químico e infra-químico y sus relaciones mutuas.

Sobre la materia prima no profesa una doctrina muy puramente aristotélica. Cree en las razones seminales. Sin embargo, su concepto de la individuación por división de la materia está en perfecto acuerdo con el peripatetismo, lo mismo que su idea sobre el dinamismo inherente a la sustancia y dirigido por una finalidad.

Esta doctrina sobre el compuesto la aplica a la constitución del ser humano. El alma es la forma inmediata y única de toda la sustancia corporal, a excepción de la corporeidad, que es anterior a la acción de cualquier otra forma. Dado el origen astral de la corporeidad, esta excepción confirma la regla: *Homo generat hominem et sol* [18].

El alma es inmaterial, como lo demuestran sus funciones precisivas y reflexivas, y consiguientemente es incorruptible e inmortal. Por lo mismo es necesario recurrir a la creación para explicar su origen, mientras que las almas vegetativas y sensitivas no son más que manifestaciones crecientes de las potencialidades o *razones seminales* que Alberto admitió en la materia.

Su teoría sobre el conocimiento abstractivo está calcada totalmente en Aristóteles; y es idéntica a la que propugnará su gran discípulo.

Rebate la unidad del intelecto, el gran caballo de batalla de los averroístas, aunque no dejaron de conmoverle profundamente los argumentos del filósofo cordobés, que encuentra sumamente apremiantes y muy difíciles de refutar, aunque ciertos espíritus superficiales puedan creer lo contrario. Uno de sus hermanos en religión, el gran Cayetano, sentirá el mismo impacto en el siglo XVI. En el V concilio lateranense declaró que sólo en la fe encontraba la certeza absoluta sobre la cuestión del intelecto y consiguientemente sobre la inmortalidad individual.

Alberto habría admitido instintiva y gustosamente un sistema afín al de Gotama, el Aristóteles hindú, jefe de la escuela Niaza. El alma

18 Esa concepción de una *forma corporeitatis*, emparentada con la luz, la comparten Buenaventura, Robert Grossetête, Alberto Magno y el mismo Santo Tomás en el comentario sobre las *Sentencias*. Posteriormente la rechazó Santo Tomás, y cuando alguna vez vuelve a hablar de *corporeidad*, la atribuye al alma animante o a la dimensión.

intelectual tiene, según él, una especie de generalidad por encima y al margen de la distinción de las almas individuales. Entonces la individualidad procede del intelecto pasivo, recipiente de las formas abstractas de la materia.

Su argumento esencial era éste: La inteligencia en acto y el inteligible en acto son una misma cosa; entonces la inteligencia se identifica con lo que piensa. Ahora bien, lo inteligible es común a todos; la verdad es una. Por consiguiente, la inteligencia es también la misma en todos los hombres. La inteligencia es "el lugar de los inteligibles", como su depósito; por eso está donde está el mismo inteligible, es decir, que carece de localización y de temporalidad, como la verdad. Es una, porque no está individuada por la materia en la que se manifiesta. Sólo está ligada al tiempo y al espacio por las formas de la imaginación; no se nombra ni se multiplica con los hombres. Al morir éstos sólo queda de ellos un solo espíritu, que no se multiplica en absoluto a su contacto.

Alberto insiste repetidas veces en que sólo los ignorantes pueden menospreciar esta postura y desconocer la fuerza de las razones que la apoyan. Él personalmente logra librarse de sus mallas, pero no sin esfuerzo, y más de uno de sus discípulos quedará enredado en ellas. En la cuestión de los universales Alberto parece experimentar la influencia platónica; parece atribuir al universal cierta independencia con relación a nuestros conceptos y a la realidad empírica; en una palabra, parece admitir la objetividad de los *posibles* emanando de la esencia divina. Pero la cosa no está clara; se puede interpretar este pasaje como una participación ascendente, una solución que en su conjunto sería tomista por anticipación.

En punto a la voluntad y al libre albedrío se acusa a Alberto de mostrarse indeciso, por atribuir el acto libre unas veces a la voluntad y otras a la inteligencia. Pero así lo exige la naturaleza del problema, cuyo principio de solución está situado en capas más profundas que la distinción de las potencias o de sus actos. La misma ambigüedad aparente con la misma profundidad real encontramos en Santo Tomás.

La influencia de Alberto Magno fue inmensa. Leemos en la crónica de Rodolfo de Nimega: Alberto "parece polarizar él solo como oyentes a cuantos van en busca de la sabiduría". Pero su fama se extendió mucho más lejos aún y bien pronto se hizo bastante sospe-

choso y fabuloso en ciertos círculos. No sólo se lo convirtió en inventor milagroso, sino además en ocultista. De sus trabajos de erudición cada cual empezó a entresacar elementos dispares y a desarrollarlos a discreción. A pesar suyo y debido a influencias distintas de la suya —todo hay que decirlo— salió de Alberto una escuela naturalista y de cientismo ateo, igual que salió otra aristotélica. Esta infidelidad de los discípulos es una de las fatalidades de las doctrinas humanas, cuando no sopla el espíritu de Dios.

Menos grave, ciertamente, fue el que algunos desviasen la doctrina de Alberto hacia el neoplatonismo: entre ellos se contó el más entusiasta de sus alumnos, el dominico Ulric de Estrasburgo, que había seguido sus cursos en Colonia. Pero el más insigne de todos, aquel a quien llamaban entonces el *Buey mudo,* supo comprender y apreciar mejor la dirección general de su trabajo y hacerlo fructificar.

CAPÍTULO V

LA SÍNTESIS TOMISTA

I. LA OBRA Y EL HOMBRE

CARACTERES GENERALES DE LA OBRA

Ya conocemos el medio en que nació la filosofía tomista; hemos enumerado sus antecedentes y podemos juzgar de sus fuentes. La vemos surgir entre corrientes divergentes: platónica, aristotélica, estoica, judía, árabe, latina; naturalmente llevará la impronta de todas ellas, pero será la obra de un solo hombre, como ocurre siempre que interviene el genio, recreando la materia por la forma que le infunde e inyectándole la vida.

También cabe suponer que una obra emprendida en estas condiciones habrá de reflejar a través de su intelectualidad la civilización entera de la época histórica en que se produjo: época de monarquía feudal y de caballería; época comunal; de un individualismo fuertemente jerarquizado, de grandes construcciones, de investigaciones morales, sociales y jurídicas y de fecundo entusiasmo, como atestiguan las poesías de los letrados y la Canción de gesta.

Esta filosofía reflejará también el carácter abigarrado desde el punto de vista religioso de un cristianismo invadido por influencias disidentes y sobre todo por el racionalismo antiguo, entonces triunfante. No, ciertamente, que se reniegue de la fe: todos los pensadores de ese tiempo son creyentes, o al menos tienen interés en persua-

dirse que lo son y en persuadir a los otros. Lo mismo en filosofía que en política reina un ideal unitario. Lo mismo que conciben lo temporal como una función de lo sagrado, el "brazo secular" como un miembro del Cuerpo Místico, y el príncipe como un "obispo de fuera", lo mismo conciben la filosofía como la *ancilla theologiae,* y seguirá siéndolo por mucho tiempo. Pero es una esclava a la que se le van a reconocer desde ahora sus derechos a la individualidad y a la autonomía en su propio terreno. Ahora bien, en este aspecto Tomás de Aquino fue el primero que supo hablar claro, marcar las relaciones y trazar la línea divisoria. Hoy día los grupos intelectuales católicos se rigen todavía por las normas de Tomás de Aquino, contrastando con las confusiones reinantes antes de él o renovadas contra él en épocas de indecisión.

Una consecuencia de este hecho es que así como creyentes y no creyentes pueden formar parte hoy día de un mismo grupo político que funcione pacíficamente, así pueden edificar conjuntamente una filosofía autónoma, por más que el creyente la refiera a un más allá que la desborda y el no creyente no. Igual que el ciudadano cristiano refiere el bien de la ciudad al bien eterno y el otro no. Esta autonomía de la filosofía representa un progreso *ex hypothesi,* igual que la tolerancia civil. Pues bien, el primero que puso las bases de este estado de cosas, por más que él practicase personalmente una política de alianza subordinada propia de su época, bien merece se le llame, como le llamó Gilson, "el primer filósofo moderno en el pleno sentido de la palabra" [1].

En cuanto Tomás de Aquino se presentó en la universidad de París, los maestros de artes reconocieron al punto su penetrante clarividencia. Lo consideraron como uno de los suyos. Cuando murió les pareció haberse eclipsado el sol de la ciencia. Y es que, en efecto, el tomismo inauguraba en la cristiandad una era propiamente filosófica, en que se trazaba claramente la distinción entre la razón y la fe, que hasta entonces se habían manejado más o menos promiscuamente, y en que se aceptaba abiertamente los puntos de vista y los procedimientos racionales lo mismo en la discusión con los no creyentes que en la investigación.

---

[1] Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale,* Preface, Paris, 1921.

UNA OBJECIÓN PASMOSA

Léon Brunschvicg rebate esta conclusión en nombre de su actitud personal, que pretende erigir sin razón, según creo, en criterio de una apreciación histórica. Según él, Sócrates y Platón nos enseñaron las características que distinguen una buena filosofía racional, y son estas dos: Primera: la autonomía de la conciencia, por la que entiende la "espontaneidad radical del sujeto pensante", con exclusión de la objetividad del pensamiento y de la referencia al ser. Es decir, que para ser filósofo, al menos a gusto de la "sabiduría occidental", hay que ser idealista; y que Aristóteles —que, dicho sea entre paréntesis, juzga de Sócrates y aun de Platón muy al revés de M. Brunschvicg— queda excluido de la filosofía occidental por el mismo motivo que su discípulo de Aquino. Y segunda: "la verdad de la ciencia", es decir, según la idea de Brunschvicg, el recurso exclusivo a los procedimientos de la ciencia experimental y a la matemática pitagórica y platónica. ¡Y también por esta ley se excluye a Aristóteles de la filosofía occidental y a tantos otros con él! [2].

Ya se empieza a estar de vuelta de estos prejuicios más o menos en todas partes (aunque por lo demás raras veces se llevaron hasta el extremo de Brunschvicg). La tenacidad de dichos prejuicios en ciertos aspectos habría de exigir indudablemente prolongados esfuerzos de rectificación, pues la desviación que los produjo tiene tres siglos de arraigo (aparte de que, como ya diré, el mismo tomismo necesitaba su readaptación). Ahora lo voy a exponer tal como se presentó. Pero antes quiero caracterizar en pocos trazos al arquitecto que lo armó.

PERSONALIDAD DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino nació de una familia de caballeros en el castillo de Roccasecca, cerca de Nápoles, hacia 1225, y probabilísimamente a principio de ese mismo año. Cursó sus primeros estudios en Monte

2 *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, página 231, por Léon Brunschvicg.

Cassino bajo la dirección de su tío, el abate Sinnibald. Luego, después de algunas peripecias bien conocidas y sumamente simpáticas, entró en la Orden de Santo Domingo, que se había fundado hacía muy poco y que ya sabía él fomentaba la ciencia. Desde Nápoles, donde recibió su formación inicial, le mandaron a París, la "ciudad de los filósofos", según la expresión de Alberto Magno. Desde allí se trasladó a Colonia, como vimos, en compañía de su maestro Alberto Magno, hombre genial y amante del saber como ninguno de su tiempo; hizo tales y tan rápidos progresos que le otorgaron el título de bachiller por París y después de maestro, cuatro años más joven de lo que requerían los estatutos de la universidad. Desde ese momento se absorbe en su trabajo, y empiezan a sucederse sus escritos sin interrupción. Los más importantes para la filosofía fueron: *De Ente et essentia,* primero de la serie, los *Comentarios sobre las Sentencias,* las *Quaestiones disputatae,* la *Summa contra gentes,* la *Summa Theologica,* muchos *Opúsculos* particulares, como el *De Unitate intellectus,* el *De Aeternitate mundi,* el *De Substantiis separatis,* y los valiosísimos comentarios sobre Aristóteles, Boecio y Seudo-Dionisio, en donde su pensamiento personal se integra al de sus autores en un afán de verdad pura, sin preocuparse por reivindicar su paternidad.

Santo Tomás fue un pensador sumamente audaz, a pesar de sus apariencias moderadas. Fue un sabio apasionado, pero apasionado únicamente de la sabiduría, jamás de hombre ninguno, así se llamase Aristóteles, Platón o Agustín. Tenía un sentido finísimo de la complejidad de las cosas que le libraba de aferrarse farrucamente a un único punto de vista. Fue un gran creador que siempre vio cómo se confrontaban en su alma para terminar fusionándose los sueños más antagónicos. De éstos tuvo muchos, y entre ellos supo trazar su ruta con una libertad de movimientos que sólo conocen los que vivieron por mucho tiempo la historia de los problemas.

En realidad fue un artífice de síntesis, y desde ese aspecto un simplificador. Se abre paso entre la maleza y deja abiertos caminos que los espíritus pueden recorrer con facilidad. Su posición intermedia y terriblemente difícil entre los agustinianos, detractores de Aristóteles, y los averroístas aristotélicos, corruptores del pensamiento cristiano, fue un alarde de virtuosismo y de serenidad. Él sólo piensa en la verdad. Querría cantar con Mallarmé el "himno de las relaciones en-

tre todo": para eso habrá de evitar los extremos, por muy grandes que sean los personajes que los apadrinen. "Hemos recogido de nuestros predecesores, dice, ciertas opiniones referentes a la verdad de las cosas, en lo que nos parece que dijeron bien; en lo demás, seguimos adelante" [3].

Así se salta una cantidad de tesis de Aristóteles, su maestro preferido, para coger a Platón en la confluencia de ambos sistemas, lo que le parece que viene a rectificar las reacciones demasiado vivas del Estagirita y salvar más íntegramente las grandes verdades. Además, apenas aborda a Platón más que a través de los alejandrinos y de los árabes platonizantes, los cuales ejercerán una gran influencia sobre su doctrina.

Su espíritu de síntesis no responde a una ambición, sino a una necesidad de su alma —pues la ambición de sintetizar es muy peligrosa, porque expone a construir concordismos o eclecticismos forzados—. Tomás quiere comprender. Su lema, su ideal, es profundizar las doctrinas más divergentes hasta hacerlas coincidir en un centro de convergencia, en la unidad. "El espíritu de síntesis no es más que la sublimación del espíritu analítico", escribió Henri Bergson [4], que viene a coincidir con este pensamiento de Paul Valéry, que sólo difiere en la forma: "El misterio de la elección no es menor misterio que el de la invención, suponiendo que sean distintos" [5]. Y ya Henri Poincaré había dicho: "Crear es elegir". Mirando la cosa desde otro punto de vista, podría decirse que sólo pueden inventarse errores, ya que todos los temas esenciales estuvieron hace mucho tiempo al alcance del espíritu humano, y por consiguiente, no había que descubrirlos, sino que organizarlos y ponerlos en marcha.

Todos los esfuerzos de Santo Tomás, como los de Alberto, se dirigieron a descubrir los primeros principios, las fuentes originales y a armonizar las sanas ideas de la antigüedad pagana, vivificadas por los pensamientos cristianos y a acoplar también una infinidad de nociones que lo mismo en el pasado cristiano que en su propio ambiente habían convivido anárquicamente, como vecinas mal avenidas, chocando mu-

---

3 *In I Metaphys.*, lect. 2.

4 Henri Bergson, *La Philosophie de Claude Bernard*, en *La Pensée et le mouvant*, pág. 260.

5 Paul Valéry, Discurso de recepción en la Académie Française.

tuamente y dispersándose. Cuando se dice, pues, que su obra fue de síntesis, se habla del resultado; pero sería un error creer que ese resultado se obtuvo sencillamente amontonando materiales. Fue el efecto de un análisis que penetró hasta la raíz de lo real y desde allí, rehaciendo la marcha en sentido inverso y siguiendo el curso de la savia, fue localizando una a una todas las ramificaciones en que florecieron parcialmente tales y tales sistemas y pensadores. Cierto espíritu de inocencia y de simplicidad genial ante los problemas le ayudaron más que toda la erudición filosófica, por lo demás tan necesaria. Ésta fecunda el espíritu; luego le infunde seguridad y le presta apoyo; pero no crea nada. Este pudiera ser uno de los sentidos menos elevados, pero auténticos, de aquella frase que se le atribuye: "Aprendí más a los pies de mi crucifijo que en los libros".

Según Mach, Einstein considera que la inercia de un elemento es la resultante de las acciones de todo el universo sobre él. Así también, la verdad de una postura filosófica es la resultante de todos los impulsos convergentes que recibe el pensador que examina la cuestión. Si esos impulsos se estabilizan en un equilibrio estable, es que se ha logrado la verdad; y éste es un motivo para que cada filósofo tenga en cuenta la labor de todos los demás, especialmente de los que trabajaron ya el mismo campo —tal fue el caso de Aristóteles—; pero luego sólo debe seguir decididamente su propio sentimiento frente a la verdad; todo lo demás se reabsorbe en él.

Aquí debo hacer una confesión. Tardé muchísimo tiempo en darme cuenta de que Santo Tomás había creado un sistema —suponiendo que sea ésta la palabra adecuada— enteramente nuevo. Yo creí y hasta escribí que era uno de tantos sistemas aristotélicos y hubiese firmado gustoso la frase de que Aristóteles fue "el primer fundador" del tomismo. Hoy ya sé que no puede haber disparate más garrafal. En ciertos aspectos es un sistema aristotélico, y ciertamente es éste un punto de vista importantísimo: coinciden sus cuadros generales y sus métodos. Pero ocurre lo que en un ser humano, que presenta ciertos aspectos, también importantísimos, de vida animal y vegetal, pero que es un hombre pura y simplemente, o, más bien, él mismo.

Paul Painlevé escribió sobre Henri Poincaré que comprendía los pensamientos de los otros "hasta el fondo, por una especie de descubrimiento renovado". Este fue precisamente el caso de Tomás de

Aquino con respecto a todos, y particularísimamente con relación a Aristóteles. Siempre que su aristotelismo es real, puede decirse que, aunque proceda de Aristóteles, es propiedad de Tomás; porque, cuando parece que sigue a su autor, en realidad está en estado perpetuo de invención, en contacto directo con su objeto y no al dictado de ningún maestro. De suerte que su aristotelismo sufrió una labor profunda de reflexión, rectificación, refundición y perfilado: no se trataba solamente de una copia.

Puede decirse que es el reverso del cuadro. El sistema aristotélico es una física y una cosmología que desembocan en la metafísica; mientras que el tomismo es una metafísica con ramificaciones cosmológicas y físicas. No es una filosofía del cambio cuyo análisis nos conduce al ser, sino una filosofía del ser, cuya degradación termina en cambio. De aquí se siguen diferencias fundamentales por lo que respecta a la doctrina sobre Dios, sobre el hombre y sobre todo.

Piénsese sólo en el detalle de que los planos de la *Suma Teológica* son neoplatónicos: abarcan la *emanación* y el *retorno,* aunque con una interpretación muy diferente de la neoplatónica; el aristotelismo sólo está representado en ella por ciertos rasgos más aparentes que reales. Este enfoque lo orienta todo. A todo lo largo de su trabajo Santo Tomás no hace más que transportar los problemas de Aristóteles, dándoles soluciones distintas, utilizando los mismos principios de su autor, su técnica y sus fórmulas, unas veces ampliando su contenido y otras transformándolas sin preocuparse grandemente de la crítica histórica. Con razón se le llamó *Aristotelis aristotelior,* aunque al mismo tiempo es distinto del Estagirita. En medio de la confusión en que se debatían los espíritus de su tiempo, en aquel mundo en que se amalgamaban el agustinismo y el neoplatonismo con un aristotelismo mal digerido, esto representaba una gran innovación, una gigantesca purificación, una doctrina nueva.

Así estamos muy lejos de suscribir la humorada de Duhem, que cree ver en la obra de Santo Tomás una "obra de taracea", porque se puede localizar el origen de tal o cual pieza, de tal o cual de sus teorías. Esto no significa absolutamente nada. Pascal respondió por anticipado a esta objeción con la comparación del juego de pelota: "La pelota es la misma; sólo que uno sabe colocarla mejor". Es cierto que Duhem pretende que la pelota está a veces mal colo-

cada. Pero sobre este punto nos permitimos dudar la competencia de este físico, que sin duda es muy erudito y competentísimo en su especialidad, pero que puede no serlo tanto al juzgar sobre la coherencia metafísica de un sistema. Así incurre en equívocos y malentendidos, tomando por contradicción lo que no es más que un matiz verbal o un dato complementario. Los que están ya muy familiarizados con Santo Tomás no se precipitan en señalar sus diferencias de opinión, y cuando descubren algunas indiscutibles, es siempre en el sentido de una influencia cada vez más arrolladora y precisa de los primeros principios. Para más abundamiento, ya encontraremos más adelante ejemplos de esa coherencia magistral, por lo que creemos inútil insistir aquí. ¿Para qué discutir sobre unos granos de harina cuando tenemos la hogaza en las manos?

Una de las condiciones básicas para realizar una obra de tal calidad y objetividad sintética era la impersonalidad: y ésta la aprontó indudablemente la elevación de su inteligencia, pero también su virtud, que además fue "heroica", como sabemos por el juicio infalible de la Iglesia. El héroe y el genio se traicionan a sí mismos, si no se mantienen por encima de sí mismos, tanto como la naturaleza los situó por encima de la masa. Para el santo ni siquiera se plantea la cuestión: por definición se mueve en las alturas. En vano escribió Nietzsche: "Hay dos clases de genio: los que quieren ante todo crear y crean, y los que prefieren dejarse fecundar y alumbran". Cuando el primer tipo repudia el segundo, se precipita en la aberración: demasiado claro se vio en el autor de esa observación. Tomás de Aquino quiso fecundarse universalmente, y no por eso fue su alumbramiento menos creador: fue una madre viril. ¡Qué son todos los elementos que toma ante la unidad que siente! Esa unidad abre el camino. Los elementos que se incorporan de otros apenas si son más que citas aclaratorias o confirmatorias o cuadros ideológicos para contenidos nuevos. Pero estos contenidos no brotan arbitrariamente, sino como el fruto de su perfecta receptividad e incluso de la autocrítica a que somete constantemente su propio pensamiento, siguiendo en eso este otro consejo mejor inspirado de Nietzsche: "Nunca pases en silencio ni disimules lo que puede pensarse contra tus propios pensamientos" [6].

---

[6] F. Nietzsche, *Le gai savoir*.

Un hombre que estimó la verdad hasta el punto de erigirla en fin supremo de todo el universo no iba a sacrificarla a un movimiento de amor propio. Su pasividad ante la verdad sólo es comparable con su ardor en buscarla. En ese empeño se agotó en pocos años. Al fin, se encontró tan poco satisfecho de sí y tan penetrado de la transcendencia de la verdad sobre toda investigación humana que prorrumpió en este grito de aparente desaliento, pero que en realidad era un homenaje al Pensamiento eterno: *Todos mis escritos me parecen hoy paja.*

LA ADOPCIÓN DE LA IGLESIA

Habida cuenta de este conjunto de cualidades la Iglesia católica eligió a Santo Tomás por su filósofo tanto como por su teólogo por excelencia. Ve en él al cronista de la eternidad (y del tiempo que fluye de ella), al historiador de lo infinito (y de lo finito que pende de él). La Iglesia lo recibe con aplausos porque ve cómo coincide esa filosofía racional con la filosofía latente en sus dogmas; y naturalmente, la Iglesia piensa que, siendo sus dogmas verdaderos, esa filosofía que ha sabido incorporárselos ha de ser la más apta para interpretar la experiencia y para realizar su sueño de restablecer la unidad de la cultura bajo la égida de la fe.

Esto no quiere decir que la Iglesia condene otros sistemas, siempre que respeten sus verdades; pero *su* filosofía es la de Santo Tomás. Así lo declaró en repetidas ocasiones; y se comprende cuando se da uno cuenta del carácter eminentemente católico de este pensamiento, en el que caben en síntesis lo divino y lo humano en su más amplia gama de valores.

Toda metafísica tiende a convertirse en religión. En Spinoza se identifican. Tomás las distinguió categóricamente y la Iglesia lo confirmó; pero también las enlazó, y la Iglesia se lo agradeció. La filosofía es una forma de la vida; ni puede ni debe desinteresarse de la vida integral. El sistema tomista es con mucho la más alta filosofía original sobre los grandes problemas que había planteado el cristianismo a partir de la antigüedad: he ahí algo que merece ciertamente un culto. El tomismo tomó una posición inexpugnable y precisa hasta en sus mínimos detalles entre tendencias que tienen todo el aspecto

de dividirse las opiniones de todos los siglos: por una parte el positivismo asolador, condenado a terminar en el naturalismo materialista, y por otra parte, el idealismo con su doble bifurcación equivocada: racionalista y mística. También por esto le está agradecida la Iglesia.

Su mérito principal parece consistir en la dosificación exacta de lo místico y de lo positivo, de lo metafísico y de lo concreto, de lo espiritual y de lo material en todos los sentidos diversos de estas palabras. El tomismo ve al hombre a medio camino entre Dios y la materia, y no se deja llevar ni por el iluminismo teológico, ni por un empirismo miope y cerrado. Así supo reconciliar en su nombre a los místicos y a los positivos, a los filósofos y a los canonistas, en cuanto quisieron proceder prudentemente. Tomás es el hombre de la catolicidad unánime, y eso es lo que significa su título de *Doctor communis*.

Esto se logró por la fuerza de las cosas que emana de la misma catolicidad, a pesar de las oposiciones que surgieron al principio y que parecían iban a paralizar su buena acogida. Santo Tomás no es un genio que haya adoptado la Iglesia por haberse reconocido en él *a posteriori* y como por milagro: es que el genio de la Iglesia encarnó en el de Tomás. La Iglesia lo engendró a su tiempo como por generación espontánea, y en esto se ha verificado la tesis de este libro en el mismo hecho de parecer que pertenece a un pensamiento individual. No olvidemos que la Iglesia lleva en sí misma su propia providencia. Ella se lo da todo como se dio a su Cristo. A Éste se lo dio al nacer de Él como por una anticipación eterna; todo lo demás se lo da en vida; y precisamente porque vivía intensamente, con la fuerza que hoy día se sabe, en aquel siglo XIII —época de tinieblas para el ignorante, época "nocturna", dice Berdiaeff, es decir, un tanto distante de lo temporal, recogida, apasionada y expectante— por eso pudo la Iglesia ver cómo se alzaba sobre su horizonte y su porvenir una nueva aurora en la persona y en la obra de Tomás de Aquino.

II. PRIMERAS INTUICIONES

El punto de arranque de todo sistema responde siempre a una intuición dominante, que a veces puede ser muy compleja en sus

elementos, pero que siempre conserva su unidad espontánea y coherente. Heráclito abarca de una mirada el fluir universal; Anaxágoras, la Inteligencia manipulando en la naturaleza; Platón, el origen ideal del saber; Spinoza, la sustancia doble en sus atributos e infinita en sus modos; Bergson, la duración con sus tensiones variables y sus relajamientos, etc. No se trata de captar una idea clara y distinta. Éstas vendrán después por vía de aclaración o de consecuencia. Se arranca de una intuición pura, indemostrada e indemostrable en cuanto tal, pero que parece imponerse como una evidencia y que habrá de comprobarse más tarde contrastando su ausencia de contradicción interna y su fecundidad. En filosofía se considera verdadero lo que no implica contradicción interna ni tiene contra sí ningún dato de experiencia, supuesta la suficiente exploración interior y exterior.

LA FUENTE

La primera intuición que tuvo Santo Tomás y que volvía a encontrar en el fondo de su pensamiento siempre que se replegaba sobre sus posiciones de base, parece haber sido que el ser universal es un inmenso surtidor saltando de una fuente. Imaginad una cascada gigantesca, con varios planos o saledizos, produciendo lo que se llamará en la escuela, utilizando otra comparación, "la escala de los seres". Imaginad un sol que proyectase sus rayos en ondas y en vastos pliegues, componiendo con sus subdivisiones un mundo de luz. Este símbolo de la luz retorna sin cesar a la pluma de Tomás como de Agustín, y tiene un alcance doblemente universal: pues expresa a la vez la objetividad del ser y su estado subjetivo en el conocimiento.

El ser que es luz, es decir, idea, es también conocimiento; es decir, que el ser es transparente a sí mismo, es "luz de luz", como dice la liturgia: estas cuatro cosas: ser, inteligencia, inteligible e intelección son una misma cosa en su realidad absoluta y superior: El Sol divino que las conjuga y que por encima de todas las manifestaciones y de todos los reflejos y hasta por encima de la distinción entre el que percibe y lo que percibe, realiza un objetivismo total en que el pensamiento se pierde deslumbrado para volverse a lo que procede

de Él, sin añadirse a Él, no siendo más que una manifestación, participación y comunicación y, con todo, perfectamente personal.

Cuando Santo Tomás piensa en Dios, le parece que las cosas salen de sí mismas para unirse a Él y que en ese movimiento ascensional arrastran consigo todo el objeto de la ciencia. La fórmula bíblica AQUEL QUE ES, tal como la comenta el filósofo tomista, contiene en sí eminente y virtualmente todo el objeto de la filosofía, porque el Dios que se define en ella —sin definirse, claro está— contiene eminente y virtualmente todo lo que se define, e incluso lo que escapa, esta vez por defecto, a toda definición, como la materia: es decir, que contiene a todo el ser. En seguida se ve que el ser así concebido intuitivamente no es en absoluto el ser abstracto ni una suprema generalización que equivaldría al vacío perfecto, por supresión sucesiva de cuanto caracteriza a los seres. Así lo comprendieron Bergson, Paul Valéry y muchos otros, y, a decir verdad, el camino dialéctico que conduce a esas conclusiones puede crear la ilusión de autenticidad; pero bajo la dialéctica hay algo más, y es la intuición inmanente al concepto, y en la cumbre, la intuición deslumbradora del Inteligible Primero y de la Actualidad Primera, fuente de todo concepto y de todo ser. A este Ser Primero, Primer Inteligible y Primer Intelecto llegaremos más tarde partiendo de las exigencias explicativas de lo real; de momento se lo adivina, sin duda por la preparación cristiana que tiene el pensador; pero lo mismo las intuiciones que las pruebas deben juzgarse en sí mismas, prescindiendo de su origen. Por lo demás nuestra tesis tiene demasiado interés en establecer ese origen, para que hayamos de hacer un misterio de ello.

LAS EMANACIONES

Así, la intuición tomista es unitaria y representa lo que podríamos llamar un monismo transcendente; pero al mismo tiempo representa también un pluralismo categórico. El puente de unión está en la idea de *participación.* Santo Tomás usa con frecuencia la palabra *semejanza,* y declara expresamente que en las criaturas ese parecido con Dios es su mismo ser: *Ipsa similitudo Dei in rebus est forma earum,* y que ese ser no añade nada a su fuente: *Non componit cum Ipsa.* Su dis-

cípulo, Gilles de Roma, explicaba —adelantándose en esto a Pascal— que tampoco el punto añade nada a la línea ni la línea al plano ni el plano al volumen; y nuestros matemáticos reconocen con Burali Forti que "una parte de un *conjunto* no es necesariamente menor que el todo: puede ser igual a él". Así ocurre a Dios con respecto a la Totalidad, si consideramos el conjunto Dios-mundo. Pero esto no perjudica en nada al pluralismo, ya que no compromete en nada la autonomía de la criatura, la cual conserva su forma propia.

Por otra parte la semejanza de las cosas en el alma cognoscente es también su forma de ser o su ser formal, intencional, de donde se sigue que las cosas derivan de Dios por un doble cauce: el de la objetividad, que las constituye en sí mismas, y el de la subjetividad, que las constituye en el espíritu. Es lo que expresó San Agustín al decir que Dios creó la cosas dos veces: una vez en sí mismas y otra en las inteligencias. Aquí se inspira la tesis de las *ideas infusas* en los ángeles y la de la *luz inteligible* en nosotros, como veremos más adelante. De aquí se deduce también que el alma es doblemente participación o semejanza de Dios: por lo que es en sí misma sustancialmente y por contener en sí misma virtualmente todas las cosas inteligibles: *Anima quodammodo est omnia.*

LA ORIGINALIDAD DE LOS SERES

El pluralismo tomista se condensa como en su leitmotiv en esta fórmula aristotélica: *ens dicitur multipliciter.* La palabra "ser" tiene distintos significados. Esto quiere decir que el ser universal está formado de originalidades articuladas, de individualidades pertenecientes a series diversas, aunque enlazadas por analogías y dependencias mutuas: Es Parménides corregido al mismo tiempo que confirmado de alguna manera. Se confirma su intuición personal de una fuente única de todo ser y se le enmienda sustituyendo en los seres emanados la unidad metafísica, que afirmaba el eleata a expensas de la realidad experimental, por una unidad conceptual puramente analógica.

Decía Parménides: La pluralidad es sólo aparente; y contesta el tomista: la pluralidad es real, pero no primordial. Lo primordial es lo Uno, al que nada puede añadirse, y que por tanto en cierto modo

es la totalidad, es decir, eminente y virtualmente, como dije. Pero existen también los seres segundos, la realidad emanada y participada, la cual es múltiple, aunque conservando su coherencia entre sus distintos elementos —por la analogía y el orden— y su cohesión con Dios —por su relación de criaturas a Creador—. Tal es el ser creado, esencialmente multiforme: *Ens dicitur multipliciter.*

CONSECUENCIAS DOCTRINALES

El pluralismo tomista se traduce en una infinidad de casos particulares, que no podemos mencionar en su totalidad, pero algunos de los cuales nos saldrán al paso en nuestro camino: en filosofía natural con la teoría de la individuación, con la afirmación de la contingencia y del azar, y con la conclusión de que la ciencia, aun completa, no puede agotar la realidad y que *ante eventum* los hechos accidentales no poseen verdad; en la metafísica del espíritu, con la repulsa de la materia universal de los agustinianos, que buscaban una conexión real, un lazo objetivo entre temas totalmente diversos; en psicología, con la tesis del individuo como ser *inefable,* con la afirmación de la autonomía de todo hombre en sus funciones cognoscitivas y volitivas, y eso contra los deterministas, contra la unidad de intelecto de los averroístas, contra la visión en Dios y contra la teoría de ciertos pensadores medievales que hacían a Dios intelecto agente del hombre; y en moral, rehusando a la ciencia el derecho a determinar en última instancia la bondad de las acciones humanas y reservando su apreciación a juicio del *justo* y del *prudente,* igual que había hecho Aristóteles, lo cual tiene sus consecuencias jurídicas y sociológicas (liberalismo organicista en todos los grados sociales).

CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS

Todo esto habremos de probarlo a su tiempo, pero está incluido virtualmente en la primera intuición; y no lo está menos forzosamente el método. "Mientras que el espíritu cartesiano se orienta totalmente hacia el único ideal de inteligibilidad, que basa en las matemá-

ticas sus criterios supremos y sus procedimientos perfectos, en busca de una construcción deductiva proporcionada adecuadamente al orden universal, la doctrina tomista se funda sobre la diversidad radical de los métodos y se acopla a la autonomía estructural de cada uno de los ramos del saber. Esta actitud no responde sólo a una experiencia epistemológica clarividente, sino a los principios categóricos de una metafísica que concibe el ser como radicalmente análogo y no unívoco" [7]. En otras palabras, hay seres que se desarrollan por naturaleza según planos diferentes, que exigen una discontinuidad, una diversidad y una originalidad en la aplicación de sus disciplinas correspondientes: y entre todos ellos la metafísica establece el lazo de unión, por tratar el ser precisamente como ser.

EL PRIMUM COGNITUM

Si volvemos la atención a la noción del *ser* emanado, que forma el lazo único de las emanaciones multiformes, nos encontramos cara a cara con el *primum cognitum* tomista. El *primum cognitum* es el ser. No el ser independiente del pensamiento, como nos echan en cara los idealistas, sino precisamente el ser pensado, es decir, el ser que es simultáneamente sujeto y objeto, pero objeto en directo y sujeto por reflexión, al revés de lo que afirma Descartes. Pienso, luego soy; pero primero pienso alguna cosa y eso es lo primero en el análisis crítico del conocimiento; la reflexión sobre el acto de pensar se produce con posterioridad, lo mismo que el *ver que se ve* se produce después de haber visto algo.

No es posible nombrar nada que no se nos presente a la mente como ser. Antes de ser esto o aquello, es algo. Y ese ser no constituye el género, cuyas especies serían las cosas particulares; pues para formar esas especies habría que añadir al ser *diferencias* que serían por sí mismas ser, como si para limitar la extensión del género *animal* añadiésemos *animal,* en vez de *racional* o *irracional.* Se ve, pues, que el ser es la noción más extensa y general que puede ofrecerse a la reflexión. Sólo se puede filosofar partiendo de ella, aunque sea sin darse

[7] M.-D. Chenu, *Une école de théologie, Le Saulchoir,* pág. 42, Paris, 1937. Cfr. Jacques Maritain, *Les degrés du savoir,* Paris, Desclée, 1932.

cuenta; el mismo idealista puro que niega el ser en beneficio del pensamiento, pronto se ve en la precisión de tratar su pensamiento como ser, volviendo así a reafirmar el objeto después de haberlo negado, aunque en realidad estaba ya contenido en su primera operación.

EL COGITO

Tengo interés en hacer una observación, y es que el *cognitum primum* tomista es naturalmente un *cognitum* y no un puro ser *en sí,* ya que sólo se da en el pensamiento y por el pensamiento, y que, por consiguiente, no se descarta la doctrina del *Cogito,* sino que se la amplía devolviéndole la marca que le imprimió San Agustín, su primer padre. El *primum cognitum* incluye el sujeto y el objeto en un acto común, y bajo ese aspecto son idénticos. Pero con esto se evita el doble escollo del idealismo y del subjetivismo por una parte, y por otra, el del empirismo y sensualismo, ya que estos últimos sistemas pretenden construir el sujeto a base del objeto, y aquellos no quieren reconocer el objeto más que a través de la actividad del mismo sujeto.

LOS TRANSCENDENTALES

Si volvemos a considerar esa noción de ser sin limitar en nada su generalidad, descubriremos en él ciertas propiedades que se encontrarán donde quiera que haya seres y en la medida exacta en que se comparta esa primera noción en cada caso de la experiencia. El ser es *uno,* según que lo consideremos como indiviso en sí y dividido con relación a todo lo demás. Es *verdadero* respecto a la mente que lo concibe o puede concebirlo. Es *bueno* por ser o poder ser objeto de una tendencia, de un apetito sensible o de un querer. Es *hermoso* por poder resultar agradable al que lo contempla, gracias a cierto orden inmanente o a un conjunto de circunstancias felices.

EL ORDEN DE LOS TRANSCENDENTALES

¿Existe algún orden entre estas propiedades del ser en cuanto tal? Sí. En cierto modo parece como si el bien fuera el primero, por ser

de alguna manera la razón de ser del ser y por lo mismo más general en cierto modo por referirse a todo cuanto tiene una tendencia, como ocurre con toda realidad, aunque sólo sea en potencia, mientras que la verdad se refiere sólo a la inteligencia. Por eso decían los platónicos que el bien es superior no sólo a la verdad sino al mismo ser, por ser la razón de éste y por aplicarse al mismo no ser [8]. Pero olvidaban que el bien es también verdad, que la verdad es la propiedad de lo que *es* verdadero y el bien de lo que *es* bueno, y finalmente, que el poder ser es una participación del ser y que es ser, aunque potencial. Podría parecer que el uno lo domina todo, pero también éste es posterior al ser y no tiene más función que marcar sencillamente su indivisión y su simplicidad perfecta. Así, pues, en todo caso siempre es el ser indiscutiblemente la noción primordial, la más general y la más envolvente, tal como la ve nuestra mente al juzgar los objetos y con relación a nuestro mismo espíritu. "Yo pienso" quiere decir "yo *soy* el que piensa", el que *está* pensando. "Yo pienso tal cosa" quiere decir: "lo que *es* tal cosa". Así, pues, el sujeto y el objeto están comprendidos en el ámbito del ser en cuanto ser. Como decía Alberto Magno, siempre se resuelve todo últimamente en el ser: *Semper stabit resolutio in ente.*

LOS SISTEMAS

Se ve en seguida la variedad de sistemas filosóficos que podrían surgir aquí, según que adoptasen como punto supremo de referencia, en vez del ser en cuanto tal, la verdad, el bien, la unidad, la belleza, que presentan, como vimos, una universalidad absolutamente equivalente. Enfocándolo todo con relación a la unidad, tendríamos una filosofía de tipo pitagórico o platónico, según las distintas tendencias que apuntamos en su debido tiempo. Enfocándolo todo con relación a la verdad tendríamos una filosofía del Logos, del Verbo, de tendencia idealista. Con relación al bien, tendríamos un voluntarismo más o menos acentuado, un biologismo finalista, unas veces absoluto, como en ciertos evolucionistas, y otras moderado por otras tendencias, como

[8] Se sabe que los platónicos confundían la potencia primera y la privación.

en Aristóteles. El agustinismo es en cierto modo una filosofía del bien, un voluntarismo, aunque sin olvidar el Logos. Podría concebirse también una filosofía basada en la belleza, de la que ofrece no pocas ráfagas el pensamiento griego, y una filosofía del orden, como la de Hamelin, para quien todo es relación, es decir, orden.

LA ELECCIÓN TOMISTA

Santo Tomás hizo su elección con aplomo. Construyó sobre el ser, creyendo situarse así en el punto de mira de la misma realidad, no en cuanto uno de sus aspectos parciales, sino en sí misma, anteriormente a cualquier consideración distinta de ella, por consiguiente en el mismo punto en que desempeña su papel verdaderamente unificador, si llamamos unificar a remontar analíticamente hasta el vértice, para volver a bajar sintéticamente a todos los elementos que forman la pirámide.

RAMIFICACIÓN

Dije que, según lo ve Santo Tomás, la emanación universal procedente de Dios sigue una doble vertiente: la de lo cognoscible, u objetividad, y la de lo conocido en cuanto tal, o inteligencia y subjetividad, pues lo conocido en cuanto tal y la inteligencia en acto son la misma cosa, como nos enseñó a aceptarlo el maestro Alberto. Hay que destacar, pues, en Santo Tomás su concepción del universo y su concepción del conocimiento.

El universo plantea ante todo el problema de sus orígenes. Lo vimos salir de Dios en un golpe de intuición. Pero intuir no es probar. Aún no sabemos demostrativamente si existe Dios. Nacemos a la razón en medio de las cosas, y solamente a través de ellas podremos subir hasta Dios.

III. LA PRUEBA DE DIOS

Algunos pretendieron que la idea de Dios se nos comunicaba infusamente, y que, en consecuencia, su existencia se nos presentaba como

evidente; bastaba abrir los ojos y verla dentro de sí. Ya encontramos esta afirmación en sus formas embrionarias, pero ya la vimos también en Anselmo en estado avanzado. Pues bien, Santo Tomás, que reconoce, igual que yo, lo que hay de positivo y acertado en el *Proslogium,* rechaza el argumento ontológico, denunciando el sofisma de *genere ad genus,* que se comete al pasar ilegítimamente del orden mental al orden objetivo [9].

A falta de un conocimiento evidente de Dios, hay que probarlo. ¿Es posible la prueba? Si no fuera posible, se derrumbaba toda la filosofía tomista, pues se rompía el lazo entre la Fuente del ser y los seres, el punto de soldadura entre lo relativo y lo Absoluto, en que se pretende fundar su justificación. Léon Brunschvicg lo vio claramente, y por eso, queriendo herir de muerte al tomismo, le atacó en ese punto delicado. Hasta llamó en su auxilio a Lachelier, citando de él dos pretendidas formas del argumento tomista con su correspondiente refutación, con la que Brunschvicg se declara conforme.

Pero da la mala suerte que de esos dos argumentos, uno es absolutamente ajeno a Santo Tomás, y el otro lo rebatió él mismo en siete ocasiones diferentes. Este último consiste en remontar la cadena temporal de las causas y deducir la necesidad de establecer un primer día como comienzo del mundo. La verdad es que Santo Tomás está tan lejos de creer en esa necesidad como puedan estarlo Lachelier y Brunschvicg: lo veremos en seguida. El otro argumento se reduce a decir: cuando el mundo existe, alguien lo hizo, como si se tratase de una casa o de un reloj, según el ejemplo de Voltaire. Desafío a aducir un solo texto de Santo Tomás en este sentido. Tomás no concibe el mundo como una fábrica, como algo que fue "hecho", sino como algo que existe y que posee una condición primordial: su creación no es más que su dependencia total, absoluta e integral con respecto a esa primera condición. Esto supuesto, nada valen observaciones como ésta: "En cuanto falla toda base lógica para concebir un ser exterior y anterior al mundo, el entendimiento humano se ve en la precisión de buscar a Dios por encima del concepto biológico de paternidad,

[9] Cfr. A.-D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* pág. 55, Bloud et Gay, éd.

como por encima del concepto físico de causalidad, es decir, de una manera general, "más allá de la esencia" [10].

Nosotros no buscamos un ser anterior ni exterior al mundo, ya que el mundo en su conjunto no tiene exterior ni anterior; esto es imaginación pura. Mucho menos buscamos una paternidad de orden "biológico" (!) para explicar la pretendida *generación* del universo. El universo ni fue engendrado ni *hecho*. Aceptamos el "más allá de la esencia" de Platón, situando como él más allá de las esencias a Aquel que debe explicarlas, pero la pista que seguimos para descubrirlo es muy distinta de la que rastrea aquí Brunschvicg. Como indiqué a propósito de Alberto Magno [11], nosotros comprobamos que el mundo es un encadenamiento causal, un *condicionamiento,* como diría Kant, y buscamos el primer eslabón de esa cadena, la primera *condición,* la fuente original de las manifestaciones y de las actividades que se desarrollan a nuestro alrededor y dentro de nosotros. Evidentemente tiene que existir una. Pero no la buscamos ni "fuera del mundo" ni menos "antes del mundo", pues ni imaginamos nada exterior al mundo ni vamos remontando la corriente del tiempo. Subimos de condición en condición, de causa en causa, aplicando constante y legítimamente el principio de causalidad. No es culpa nuestra si nos vemos forzados a deducir una causa *Primera,* al encontrar bloqueado aquí el proceso *in infinitum* —pues la regresión al infinito significaría la aniquilación de toda la cadena, a falta de un eslabón primero que esté colgado de otro—. Aún no sabemos nada de su inmanencia o transcendencia ni la buscamos extendiendo la mano fuera del mundo del que formamos parte. Pero analizando el concepto de *Primera* Causa, como lo analizó ampliamente Santo Tomás en el *Compendium Theologiae* y en muchos otros pasajes, llegamos a la conclusión de que para desempeñar su papel debe ser a la vez inmanente y transcendente, fuera de toda categoría, y fuera del mismo ser considerado como el denominador común de las categorías y de las esencias: "más allá de la esencia".

Alguien ha dicho que el suponer así una serie de causas con una primera en su origen, implica el "troceo" o despiece de la realidad,

---

10 Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* t. II, pág. 778.

11 Cfr. supra, pág. 287.

cuando en realidad un efecto cualquiera no es, después de todo, más que un indicio local de la solidaridad del conjunto [12]. Sea. No hablemos de sustancias separadas. La teoría de la sustancia no tiene nada que ver con la prueba de Dios. Separados o juntos, lo cierto es que los elementos reales se condicionan mutuamente; ningún fenómeno está en contacto inmediato e independiente con el Todo: hay interposiciones, mediaciones y series, y el mismo Todo por sí sólo no basta para justificar nada, ni a sí mismo, a menos que se le conceda carácter divino, lo cual nos daría una satisfacción automática. Todas las ondulaciones del océano son solidarias, pero exigen el viento, y el viento a su vez otra cosa. La ciencia no tiene más función que poner de manifiesto esas exigencias, y no podrá dar por terminada su labor hasta que encuentre el punto de arranque. Pero la puesta en marcha de la experiencia debe conformarse *a priori* y en cuanto tal a ciertos requisitos, y éstos son los que estudia la metafísica. Y aquí no se trata de "troceo" ni de extrapolación, sino de los atributos de Dios, y llamamos Dios en primer lugar a esa causa Primera, cuya afirmación y existencia exige ineludiblemente la escala de actos (1.ª vía de la *Suma*) o de causas (2.ª vía) o de contingencias y necesidades (3.ª vía) o de valores (4.ª) o de fines (5.ª).

IV. LA CREACIÓN

El estudio de la creación en el sistema tomista va a esclarecer lo que acabamos de decir. En ninguna otra parte demostró Santo Tomás más penetración y personalidad ni tanto respeto por la razón ni tanta prudencia frente a los ataques a que suelen exponer al creyente incauto ciertas maniobras falaces.

Como ya pudimos ver, la antigüedad comprendía generalmente la creación como una organización de un caos primitivo, cuyo origen último no creían necesario investigar. El mismo Orígenes, Tertuliano y San Basilio compartieron la misma idea. San Basilio, por ejemplo, pone la creación de los ángeles antes que la del mundo, y como base

12 Cfr. Edouard Le Roy, *Le Problème de Dieu*, Paris, 1929.

de la creación angélica presupone una materia espiritual (que ya hemos visto aparecer en otros contextos). Indudablemente, estos cristianos tan insignes no pretenden sustraer a Dios la causalidad sobre la materia, espiritual o corporal; pero dejan este punto en la oscuridad. Los paganos ni siquiera se plantean el problema de la creación, porque creen que el mundo es tan necesario como lo que ellos llaman la Causa Primera. Ésta no es más que la primera pieza de un todo *divino*, y lo divino no necesita causa. Así hablan del universo en su totalidad, lo cual no les impide buscar las causas de sus fenómenos particulares, como son las transformaciones superficiales de las sustancias en sus cambios cualitativos, cuantitativos, locales, etc., y las transformaciones sustanciales, supuesto que se crea en ellas, lo cual pone sobre el tapete la difícil cuestión de las *esencias*.

Platón la soluciona recurriendo a las *ideas*, Aristóteles a los cielos animados y a las influencias del zodíaco. Y ahí se detienen, sin proponerse siquiera el problema del ser en su totalidad, incluida la materia caótica y la materia subyacente a todos los cambios y transformaciones. Y es que, como observa Santo Tomás, los hombres sólo llegan paso a paso al conocimiento de la verdad [13]. Se procede desde la superficie al fondo; así, después de los jónicos que estudiaron en calidad de físicos unas transformaciones que ellos estimaban totalmente accidentales, después de los grandes atenienses que penetraron hasta las esencias y exploraron sus causas, quedaba intacto el substratum decisivo, y así perduró el dualismo. Lo que llamaron Primer Principio no lo era en realidad, puesto que concurría con Él otra cosa y por cierto de una manera inexplicable, pues ¿de dónde podría proceder la correspondencia entre la acción del Demiurgo artífice y la potencialidad de la materia? ¿Existiría otra fuerza englobante que asegurase la armonía de ese concurso? En cuanto tenemos dos realidades combinadas para formar un orden es necesario o que una de ellas sea causa de la otra o que ambas sean efecto de una tercera. Si no hay un Dios de Dios, entonces Dios tiene que ser causa de la materia [14].

Aquí es donde localiza Santo Tomás el problema de la creación. A su juicio, la cuestión de la duración, finita o infinita, y la del princi-

---

13 Cfr. *I^a^ Pars*, q. 44, art. 2.

14 *Contra Gentes*, l. I, cap. XVI.

pio o eternidad del mundo, sólo tienen un interés accesorio en esta materia, y filosóficamente son indiferentes. Crear es producir de la nada, no precisamente en el tiempo, puesto que también el tiempo necesita ser creado, sino sin ningún requisito previo ni de duración ni de materia. Podemos suponer el mundo eterno, sin cambiar en nada la actuación de Dios ni su causalidad; sólo cambiará el efecto, dilatándose o reduciéndose en sus dimensiones temporales como pudiera serlo en sus dimensiones espaciales. Siempre el mundo seguirá pendiente de Dios en toda su realidad, y eso es realmente su creación.

Al hablar de creación hay una propensión casi invencible a escalonar las cosas de la manera siguiente: Primero no hay más que Dios que existió siempre. Éste *siempre* connota una duración interminable, en el transcurso de la cual y *en un momento dado,* Dios puso en efecto su *acción creadora* y *sacó* el mundo de *la nada,* la cual se imagina como *anterior* al mundo y como subyacente a Dios. Ahora bien, a la luz de la reflexión, todo esto es pura insensatez, al menos si se toman las expresiones en su sentido propio. Se habla como se puede; el lenguaje no está hecho para la alta metafísica; pero hay que saber distinguir entre la verdad de los hechos y las deficiencias del lenguaje.

Afirmar: "primeramente no había nada" es como no decir nada; porque la nada no ocupa lugar ni tiempo, sobre todo cuando éste no existe: he ahí la primera ficción que hay que descartar, cueste lo que cueste a nuestra imaginación espacial [15]. Decir que durante ese período en que no había nada existía Dios perpetuamente, es añadir una ficción más a la primera, además de constituir una blasfemia inconsciente, puesto que nada puede coexistir con lo que no es, ni siquiera Dios, y acabamos de decir que no hubo duración anterior al mundo.

Pero ¡había la duración de Dios! Aquí es donde entra la blasfemia inocente. No hubo duración de Dios anterior al mundo. La dura-

---

15 En este respecto, tuvo razón Aristóteles al combatir la imaginación de una creación "*del no ser*", en que Averroes verá una ilusión de origen visual. Entre los cristianos siempre connota un poco de aquella puerilidad que inspiró a Fridugise de Tours estas palabras: "La nada tiene que ser una realidad, puesto que Dios sacó de ella el mundo; lo mismo que las tinieblas, ya que Dios *envolvió* en ellas a los egipcios" (*De Nihilo et Tenebris,* en *Patrología lat.,* 105, págs. 751-756).

ción de Dios no es más que el mismo Dios, concebido por nosotros con relación al tiempo. Pero este concepto humano no pone nada en la realidad. La duración de Dios es una duración que no *dura*, que no se prolonga. Evidentemente irradia y contiene toda la duración temporal, pero no puede contener lo que no existe; Dios no puede vivir, como lo imaginamos, a la expectativa de que empiece a funcionar el mundo.

Cuando hablamos luego de *acción* creadora nos imaginamos una manipulación imprecisa, un esfuerzo, una palabra, un soplo: pura ficción también. No existe una acción de Dios distinta del mismo Dios. Dios es soberanamente inmutable; la creación no cambia nada en Él, y fuera de Él no se produce ningún cambio que no forme parte de la misma criatura. Está Dios y están sus efectos: y entre medias no hay nada, ni esfuerzo ni impulso —que por lo demás no tendría dónde, cuándo ni cómo aplicarse o apoyarse, ya que en la nada no hay punto de aplicación, ni situación, ni momento, ni modalidad posible, puesto que la nada no existe—.

Finalmente, ¿cómo *sacar* nada de la nada? ¡Curiosa extracción! ¡Como si la nada fuese el cuerno de la abundancia! Santo Tomás reconoce que aquí "concebimos" la nada como punto de partida; pero añade que debe entenderse en sentido negativo, para indicar que no hay materia preexistente. La creación no es un devenir, ni un cambio, ni una sustitución de la nada por el ser, ni un paso del no ser al ser, ni un acontecimiento ni un advenimiento, ni un artilugio. Entonces ¿qué es? ¿En qué encasillado la clasificamos? ¿En qué categoría de las nuestras puede encajar?

No se la puede catalogar en la categoría de la acción o pasión, puesto que aquí no se produce mutación activa ni pasiva. Y sin embargo, aquí es donde la cataloga el lenguaje corriente. Pero hay que enmendarlo en esto; y puesto que se trata de una acción que no produce movimiento y de una pasión que no implica cambio ¿qué queda de ella? Lo que puede quedar de una acción o de una pasión ordinaria, si prescindimos del cambio y *de lo que pasa:* lo que queda sencillamente es una relación: relación de origen por parte de la criatura y relación de causalidad por parte del Creador. Pero, como en Dios no puede darse nada nuevo, esta relación no es más que una

correlación conceptual: en definitiva, la creación es una pura relación de la criatura a su Creador [16].

Esta es la tesis, aunque hay que deducirla de los textos, pues Santo Tomás era un teólogo, que tenía que tener en cuenta el lenguaje figurado de las Escrituras, la mentalidad del hombre de la calle y de muchos de sus predecesores: por eso no podía filosofar libremente en este terreno. Pero no por eso queda menos clara esta tesis, y cualquiera puede caer en la cuenta de la libertad que deja al mismo tiempo ante los averroístas que pretendían demostrar la eternidad del mundo y los agustinianos y otros, que intentaban demostrar el *comienzo*.

LA ETERNIDAD DEL MUNDO

¿Por qué, al parecer, quiere tratar Santo Tomás estas dos tendencias por igual, a pesar de ser tan desiguales ante la fe? Porque en su calidad de filósofo cristiano tiene que enfrentarse con filósofos que no aceptan el cristianismo y que sólo esperan el momento de ridiculizar ciertas pretendidas demostraciones que no tienen de tales más que las apariencias [17]. Por otra parte, como cristiano, tiene que defender la fe contra otras pruebas, también aparentes, pero que seducen a los débiles. Helo ahí, pues, cogiendo al toro por los dos cuernos, dispuesto a demostrar que desde un punto de vista filosófico no se impone necesariamente ninguna de las dos soluciones, y que la eternidad o temporalidad del mundo depende exclusivamente de la voluntad del Creador. Libertad para el creyente y libertad para el filósofo: tal es el objetivo de dos tesis sucesivas, de idéntico valor, porque se fundan en las mismas premisas.

¿Qué motivos hay para afirmar que el mundo es eterno? Que existe evidentemente un elemento necesario bajo el vaivén de lo contingente y efímero, y lo necesario no puede comenzar ni acabar; que todo hecho nuevo en el mundo supone un hecho anterior, todo movimiento otro movimiento previo, todo instante otro instante y que todo comienzo es al mismo tiempo una continuación; que si hay un

16 *Iª Pars*, q. 45, art. 3, ad 1. *II Contra Gentes*, c. 17 y 18.
17 *Iª Pars*, q. 46, art. 2, *in fine*.

Dios eterno, identificado con su acción, ésta debe ser también eterna, y por consiguiente, también su efecto, que es el universo. Pero estos motivos no resisten un análisis serio.

La necesidad latente en la contingencia no es tal necesidad sino en el supuesto de que exista el mundo, como sólo en este supuesto puede ser contingente lo contingente; su medida de duración es la misma. Al afirmar que lo necesario es *siempre,* este siempre no hace más que expresar la extensión temporal del mundo, pero no puede conferirle por sí mismo la eternidad. Cuando decimos, por otra parte, que todo comienzo es una continuación y que no puede concebirse un instante sino como el límite entre un pasado y un futuro, no hacemos más que traducir una exigencia de nuestra imaginación, que no acierta a representarse un comienzo absoluto. Pero racionalmente, la idea de comienzo, que implica la de continuación, no implica de ninguna manera una cosa antecedente. Los que ven en el primer instante "no sé qué contacto entre el todo y la nada" [18] incurren en la ilusión de una nada anterior a la creación, como substrato de ella: ¡pura autoilusión!

Finalmente, ni la eternidad de Dios ni la de su acción son obstáculo a la libertad de su querer. No existe una medida común para su duración y la de su obra. Ésta será lo que Él quiera, finita o infinita, sin comprometer para nada su propia infinidad. Pretender que el mundo debe existir desde el momento en que se pone la acción creadora es caer en la doble ilusión de una duración divina anterior al tiempo y de una acción intermedia entre Dios Creador y el mundo creado. Si la creación se reduce a una pura relación, empezará a contar desde el momento en que echa a andar el mundo, pero ella no es quién para determinar su medida.

Volvamos ahora a la tesis contraria. Se quiere probar la "novedad" del mundo. ¿Cómo será posible? ¿Puede deducirse de un estudio del mundo la imposibilidad de que dure o haya durado siempre? Pero las cosas consideradas en sí mismas son indiferentes para durar más o menos; eso depende de sus causas. Ahora bien, la única causa que puede influir en el conjunto del mundo es la voluntad de Dios, y ésta no puede tener más tope que la imposibilidad o la contradicción

---

18 Paul Valéry: *Variété. Au sujet d'Eureka,* Paris, Gallimard, 1924.

intrínseca (aunque no están de acuerdo en esto todos los pensadores). Por eso se muestran tan afanosos los adversarios por demostrar esa contradicción: todo en vano: sus argumentos se basan en las mismas ilusiones invencibles. Como ven que todos los acontecimientos de este mundo se producen siempre *en un momento dado,* pretenden deducir de ahí que también la creación tuvo que producirse en un momento dado, y no en una fecha indeterminada, como exige un pasado ilimitado.

Pero si la creación no es un acontecimiento, entonces no tiene *momento,* y entonces la contradicción cae por su base. Entonces se calcula que si el pasado se pierde en el *infinito,* resulta que desde la eterna lejanía de éste hasta nuestros días ha tenido que transcurrir un número infinito de días, lo cual es imposible, pues daría un total al que no se podría adicionar una sola fecha y representaría un espacio de duración intransitable. También aquí salta a la vista la falacia. "Hasta el infinito" no designa aquí ningún momento inicial —que incluso por hipótesis no existe—; es una expresión adverbial, no sustantiva; sólo connota una ley de regresión sin fin, pero sin suponer ningún punto de partida. Falta, pues, toda base para calcular los días transcurridos, para establecer un total y para medir el salto o el paso. Hay paso de un punto a otro, pero no de un comienzo —que no existió— hasta la hora presente. Puede construirse un número sumando días determinados a días determinados, pero no con un pasado que carece de punto de arranque y de unidad de base. Son, pues, improcedentes todas las demostraciones matemáticas para probar la imposibilidad de un número infinito real. Sólo valdrían tratándose de elementos permanentes, como las almas. Pero esto es una cuestión puramente particular, que no debe aducirse para complicar una cuestión esencialmente general.

Pero aún hay más. Todavía cabe preguntar si esas pretendidas demostraciones tienen realmente valor. Ni Pascal ni Leibniz las admitirían. El mismo Santo Tomás escribió en *De aeternitate mundi contra murmurantes:* "Después de todo aún no se ha demostrado que sea imposible un número infinito real". Lo mismo repite en la *Física* (l. IV, lec. 23); y en el *Contra Gentes* observa que el infinito actual no repugna a los principios de Aristóteles. Es verdad que en la *Summa* intenta demostrar su incompatibilidad (I[a], q. 7, art. 3 y 4);

pero es difícil aceptarla sin reservas, y él mismo parece haber renunciado a su prueba en el *Quodlibet XII*, que parece ser posterior. La demostración de la *Summa* se basa en que todo número, lo mismo que toda extensión, se refiere a determinada especie: como el 2, el 3 o cualquier otro número, un triángulo, un cuadrado o cualquier otra figura, que determinan la *forma* de la extensión o multiplicidad y pueden ser objeto de un propósito creador. La argumentación es sólida. Pero ¿de dónde sale el postulado de que todo número pertenece a una especie y que toda extensión tiene *determinada* figura? Pascal afirma lo contrario *(No es ni par ni impar*, etc.), y en esto tiene cierta competencia. Y aunque se admitiese la validez del postulado tratándose de números abstractos y de extensiones puramente matemáticas ¿podría asegurarse que vale lo mismo en el mundo de lo concreto? Porque aquí cambia mucho la cosa. El concreto no lo construimos nosotros adicionando unidades ni reduciendo ángulos: ¿por qué ha de tener que conformarse con nuestras leyes de construcción, con nuestras series y nuestras figuras? El universo surgió de una pieza: a juicio del mismo Santo Tomás, el todo precedió a las partes: ¿por qué había de tener ese todo la estructura de los que formamos nosotros *a posteriori*, analíticamente o por síntesis parciales? La verdad es que ante el infinito se perturba nuestra mente y en esos momentos no hay que dar demasiado crédito a nuestras propias ideas.

Naturalmente, Santo Tomás no pudo hacerse cargo de las pretendidas demostraciones "científicas" del comienzo o del fin del mundo; pero podemos estar seguros de que las hubiese considerado como meros juegos de niños. Hubiera evocado la ironía de Aristóteles ante los que pretendían probarle el comienzo del mundo por los principios de la civilización helénica. La ley de la degradación de la energía es algo más seria, pero queda desbordada por los dos infinitos de Pascal y no tiene valor cuando se trata de augurar el destino pasado o futuro de este universo "cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna".

Queda en limpio que para el cristiano el mundo tuvo su principio. ¿Habrá que decir, en consecuencia, que la creación tuvo lugar *en un momento dado*? Sí y no; y es preciso aclarar bien este punto. La creación no ocurrió en un momento dado, si se entiende con ello un instante de esa duración imaginaria que nos representamos como an-

terior al universo y que hemos descartado como ilusoria. Desde este punto de vista hay que decir y sostener como cierto en todo el rigor de la palabra que el mundo existió *siempre*, ya que el tiempo coexistió con el mismo mundo. Si se entiende por un "momento dado" el primer instante del tiempo, entonces hemos de distinguir escrupulosamente entre la paja de las palabras y el grano de las cosas. Ateniéndose a las palabras se concede que el mundo fue creado "en el principio del tiempo"[19]. Así reza textualmente el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Pero, como explica el Angélico en el lugar citado, allí no se trata de definir la creación, sino de rebatir el error de hecho de los que creían que el mundo era eterno. No por eso se abandona la tesis de que la creación es pura relación que afecta al mundo en toda su existencia, en todo su contenido y en toda su duración, pues su misma duración es objeto de creación, ya que se identifica con él. Sólo que como esa relación empezó a correr, pues que el mundo comenzó a existir, se prefiere decir que el mundo se creó en ese momento para indicar que no existió eternamente. Luego, en vez de seguir hablando de creación, como sería lo normal, dada la naturaleza intemporal y omnitemporal de la creación, se hablará de *conservación*, o de *creación continuada*, como Descartes, por más que estas expresiones sean evidentemente inadecuadas. Normalmente, sólo se conserva lo que existe y sólo se continúa lo que se comenzó. Ahora bien, la creación, como pura relación, no *comienza* ella, sino que por ella comienza o continúa algo; sin la creación no existe la criatura y por consiguiente tampoco puede conservarse. Lo que hay que retener de todo esto es que para Santo Tomás la creación no es un acontecimiento histórico, por más que esté ligada a la idea de comienzo: no es más que una relación de dependencia. El mundo existe y perdura, dependiendo él y su duración intemporalmente de Dios, y eso significa que fue creado..

Nuestro autor saca de aquí una consecuencia muy paradójica; yo he visto a algunos filósofos pegar un bote a su solo enunciado, lo que prueba que Santo Tomás tenía anteojos de más larga vista que ellos. Esa consecuencia consiste en que la creación es posterior en su ser a las criaturas que parecen ser su efecto. ¿Por qué? Precisamente por-

---

19 *Iª Pars*, q. 46, art. 3.

que la creación no efectúa nada, ya que no es una acción, sino una relación *concomitante*, el lazo entre Dios que da y la criatura que recibe. Pero para estar ligado hay que ser. Aquí, pues, lo primero es el ser, no en duración —esto sería incurrir en los errores anteriores—, sino en el orden de dependencia.

Hay quienes se apresuran a añadir que la relación creación guarda "cierta" prioridad de parte de Dios, por ser Éste el principio de la criatura; pero ésta es únicamente una correlación conceptual. Dios no dice relación a nada, pues no depende de nada, sino al revés, todo lo demás dice relación a Dios, como dependiente de Él. Así, pues, la relación creación no es *en realidad* más que un atributo de las criaturas, y por lo mismo posterior a ellas: consiguientemente lo que hay que poner en primer plano al estudiar este problema no es la nada, que no es nada, ni la misma creación como una operación previa a la existencia y a la que por lo mismo le faltaría base de aplicación, sino el ser [20]. Así se ve cómo estas especulaciones tomistas satisfacen plenamente a la célebre tesis de H. Bergson sobre la inanidad de la idea de nada, sobre la prioridad del ser y sobre el simplismo de esta pregunta: ¿por qué existe algo en vez de nada?

V. LA NATURALEZA DE DIOS

¿Habremos de hablar de naturaleza en Dios? Lo mismo se podría afirmar que Dios no tiene naturaleza, para indicar que carece de limitaciones y definición, por ser plenitud perfecta. Santo Tomás concede expresamente que Dios no tiene esencia *(De Ente et essencia,* c. VI) y en otros pasajes afirma constantemente: "Dios no tiene más esencia que su mismo ser"; lo cual equivale a decir: Dios *existe;* eso es todo. ¿No es esa la excelsa fórmula que proclamó la Escritura? "Yo soy el que soy". En esta forma de hablar no hay atributos de Dios ni puede haberlos, pues lo que se atribuye es distinto del sujeto a quien se atribuye, viniendo a completar su ser: en ese caso Dios no sería el Ser por esencia.

20 Cfr. *Iª Pars,* q. 45, art. 3, ad 3.

Por el contrario, toda criatura que procede y participa de Dios, es limitada con relación a Él y tiene una esencia que es la medida de su existencia y que se distingue realmente de ella, pues de no ser así su ser sería ilimitado considerado objetivamente y se identificaría con el mismo Dios. Esto sería volver a la tesis de Parménides. ¿Cómo hacer que se limitasen objetiva y recíprocamente unos elementos que sólo se distinguiesen mentalmente? Naturalmente aquí se trata de elementos metafísicos y no físicos.

De aquí se sigue, inversamente, que todo ser que no se identifica con su propia esencia es un ser creado, un ser que ha recibido su ser, un ser por participación. Y lo mismo que su esencia tomada globalmente no puede reclamar la independencia, así tampoco ninguno de sus elementos puede reivindicar una autonomía ontológica que lo convirtiese en *otro,* con lo que se destruiría a la vez la identidad ontológica del todo y la de su parte considerada en sí misma. De ahí la oposición irreductible que mostró Santo Tomás contra la tesis llamada de la pluralidad de formas, tan corriente en su tiempo, y que le parecía minar por su base su propia construcción.

Esta célebre distinción entre la esencia y la existencia, con su espesa red de consecuencias deducidas rigurosamente, constituye una de las piezas maestras del tomismo. Otra la constituye la teoría de la *analogía,* que nos permite acuñar en alguna manera el Ser divino y manejar las nociones relativas a Él evitando una doble serie de errores: por una parte los errores agnósticos o semiagnósticos y por otra el antropomorfismo.

Lo único que podemos saber de Dios en el sentido pleno de esta palabra, es decir con un conocimiento de definición, es que "existe", que "es"; pero *qué es lo que es* en todo rigor es algo que escapa a nuestra inteligencia. Por eso no podemos hacer ninguna otra afirmación a este respecto, y aun debemos tener cuidado de tomar el ser simplemente como la cópula de la proposición verdadera "Dios es" y no como el equivalente del mismo ser divino [21]. Sin embargo, lo mismo los nombres con que designamos a Dios que las cualidades que le atribuimos no son erróneas, ni pueden serlo, de lo contrario el tér-

[21] Q. VII, *de pot.*, art. 2, ad 1: "*Sicut eius* (Dei) *substantia est ignota, ita et esse*".

mino "Dios" estaría totalmente vacío de contenido. Es, pues, necesario encontrar alguna clave y saber lo que se entiende, por ejemplo, cuando llamamos a Dios bueno, sabio, poderoso o justo.

¿Se trata de metáforas o de símbolos? De ninguna manera; pues la metáfora es algo arbitrario, una pura combinación mental, y sería inadmisible someter a fórmulas arbitrarias unas nociones destinadas a expresar la necesidad misma de Dios. ¿Se pretenderá designar con los nombres divinos no tanto al mismo Dios cuanto las formas en que se traduce su causalidad en lo creado, como si se le llamase bueno por ser causa de la bondad de las cosas, y así de los demás? Esta fue la interpretación de Maimónides: Santo Tomás elogia la intención pero rechaza la fórmula, pues de ella se deducirá que podía atribuirse a Dios cualquier nombre por ser causa de todo y sus mejores atributos sólo se le aplicarían en segundo término, siendo como es el primero en todas las cosas. Además, nadie al hablar de Dios pretende dar a sus palabras ese sentido tortuoso. Pero el propósito de Maimónides era laudable; él quería insistir en la idea de que nuestras denominaciones no podían convenir con propiedad al Primer Ser, pues siempre expresan conceptos limitados, y por otra parte admitía que se daba en Dios un fundamento real para esas atribuciones, y ese fundamento es la plenitud de su perfección. Santo Tomás acepta ambas ideas, pero con todo concluye contra Maimónides que nuestras atribuciones se dirigen a Dios directamente, añadiendo, sin embargo, que la realidad expresada por los diversos nombres es absolutamente la misma en sí, y, por consiguiente, es en sí misma totalmente distinta de las esencias finitas que expresan nuestros nombres, y que además esa realidad es subsistente, mientras que nuestros nombres sólo denotan ciertas cualidades.

¡Restricciones terribles, cuando se piensa en ello! Porque aquí se juega lo que podríamos llamar un "agnosticismo de definición", aunque no un simple agnosticismo ciertamente. Desde el punto de vista de la definición el agnosticismo es absoluto; porque es imposible definir a Dios total ni parcialmente, cuando no hay ningún elemento de definición que sea realmente común a Dios y a las criaturas *(ut quando idem diversis inest)*. Y eso es lo que sucede en efecto. Hablando de esos atributos tan corrientes —y tan necesarios siempre que se descarte todo intento de definición—, como la bondad, la sabiduría,

el poder y otros parecidos, no dudó en escribir Santo Tomás: *Non sunt in Deo*[22].

De aquí se sigue que hablando con rigor no podemos conocer a Dios en sí mismo; pues conocer es definir. Por consiguiente unirnos a Dios mentalmente es abrazar a un desconocido: *Deo non coniungimur nisi quasi ignoto*[23].

Esta última proposición constituye el nudo del problema. Generalmente la eluden los intérpretes que prefieren aquella otra de que a Dios le conocemos imperfectamente. Así se imaginan que se trata de una cuestión de grados, cuando en realidad se trata de una impotencia radical de nuestro conocimiento y por lo tanto de un conocimiento que no llega a ser verdadero conocimiento, hasta el punto de que las mismas verdades que afirma pueden negarse sin más y hasta con más razón, pues aquí prevalece el punto de vista negativo sobre el afirmativo[24].

Se ve que en esta doctrina el misterio de Dios queda absolutamente bajo los siete sellos, y que, sin embargo, es posible razonar sobre él, no sólo a *discreción,* como pretenden los simbolistas, sino según ciertas líneas de verdad, por más que estas verdades resulten inconexas e imperfectas, y de suerte que su negación, si es que llega el caso, no aprovecha en nada a sus contrarios, sino a las mismas verdades llevadas a la perfección y con eso *sumergidas en el infinito,* como decía Alberto Magno.

Aquí Santo Tomás coincide con Plotino, que consideraba también a Dios como un piélago ilimitado e indeterminado de perfección, y que marcaba el carácter eminente de esa indeterminación diciendo que cuanto más participa uno de la forma más se identifica con el Ser sin forma. También Platón opinaba que el Uno-Bien está más allá de la esencia y que por lo mismo escapa a toda definición; pero no por ello se le puede clasificar sin más como partidario de esta doctrina tomista, pues Platón pretendía deducir *a priori* las esencias de ese "más allá", igual que se pueden ir deduciendo los polígonos a partir del círculo considerado como el límite de sus polígonos inscritos. Aquí no; aquí

---

22 *In Epist. ad Rom.,* c., lect. 6.

23 *In Boet., De Trinit.,* q., art. 2.

24 *In I Sent.,* q. 22, art. 2.

no hay descenso ni deducción necesaria, y eso por dos razones: primera porque la transcendencia es todavía más alta y rebasa toda categoría, y segunda porque tiene un carácter de libertad: porque Dios es una Persona. Y no es que queramos abogar por la Persona finita de Renouvier, sino, al contrario, para establecer que Dios es personal en el sentido de que le conviene eminentemente el acceso a lo universal, característico de la persona, y que libera su acción de toda compulsión lógica o real.

Así, pues, podríamos llamar al Dios de Santo Tomás como un indeterminado de perfección terminado por su propia perfección; como un infinito definido en sí mismo; "la síntesis del infinito y del límite", que dijo Chesterton; "la infinidad captada por la determinación", en frase de Le Senne: todas ellas expresiones impotentes, pero evocadoras y por lo mismo preciosas, porque ayudan a superar la pretendida antítesis entre un Dios personal, representable, dotado de atributos, viviente y un Dios impersonal, infinito, carente de toda forma, situado más allá del ser, como si fuera una "nada divina". El hablar así acusa una total incomprensión del planteamiento del problema y la consiguiente incapacidad de "abarcar ambos extremos", según la expresión de Pascal —a no ser que se hable en el sentido en que los místicos llaman Nada a la "nada de la nada", que es el Super-Ser—. Ese carácter de absoluto, de incondicionado, de infinito, que lo hace impensable, dicen, es lo que permite que el pensamiento pregunte a Dios la explicación de lo creado, sin lo cual carece de solidez y hace imposible toda *resolución* definitiva en el orden de la regresión causal. Intentar pensar a Dios en sí mismo es destruirlo; pues equivale a relegarlo a las *categorías* y convertirlo en elemento de experiencia, y entonces la experiencia no tiene explicación que dar. O Dios es transcendente o no sirve para nada. Ahora bien, si es transcendente forzosamente ha de ser incognoscible en sí mismo. Su nombre es, pues, el Incognoscible [25].

Consiguientemente, aunque hay que mantener los atributos divinos, hemos de referirlos en cierto modo a nuestra mente: en su multiplicidad y en su modo de expresión no representan más que "nom-

[25] Tomás interpreta en este sentido la inscripción que observó San Pablo sobre un altar de Atenas: "Ignoto Deo" (*In Epist. ad Rom.*, c. 1).

bres de criaturas". Si Dios estuviera sólo, podría decirse que no tenía "atributos": sería Dios, sin más, sin ninguna composición intrínseca correspondiente a una ideología inexistente por hipótesis. Pero Dios se comunicó en formas diversas, y luego, *a posteriori,* considerando que esas formas emanaron de Él, se las atribuimos virtualmente, para explicarnos que pudieran salir de Él. Esos son sus atributos: por consiguiente, su multiplicidad y su carácter definido derivan únicamente de la criatura y de la mente de los que conciben a Dios en función de la criatura; pero de ninguna manera están en Dios: *In Deo non sunt.*

Esto es lo que Santo Tomás quiso expresar con su teoría de la *analogía,* de la que hablan muchos, pero que comprenden poquísimos. El empleo corriente de esta palabra puede dar la ilusión de que se la comprende; pero en la técnica tomista su alcance es muy distinto. No se trata de justificar los nombres divinos recurriendo a una analogía de semejanza directa entre Dios y la criatura, como si hubiese alguna cosa común a uno y otro; no tienen nada en común, ni siquiera el ser. La analogía sólo pretende señalar una proporción, una razón. Los nombres y atributos, sustantivos o predicativos que empleamos al hablar de Dios, se le aplican "en virtud de cierta relación que mantiene con las cosas, de las que nuestra inteligencia extrae sus conceptos", es decir, en cuanto que es su causa y por lo mismo no se le puede negar lo que corresponde esencialmente a toda causa con relación a su efecto, que es una sobreeminencia formal que lo explique. Así la analogía es totalmente indirecta; no aporta ningún elemento de definición, pues la univocidad brilla totalmente por su ausencia. Esto lo admiten todos los tomistas, aunque muchos lo olvidan en seguida en sus exposiciones; y así su Dios pierde en absoluto su carácter de *inefable,* por más que le sigan dando ese nombre. Duns Escoto fue más audaz; afirmó la univocidad, y sobre esa base pudo decir lógicamente que los atributos divinos difieren entre sí y respecto a Dios con distinción formal, *ex natura rei.* Así, pues, a su juicio, Dios posee una naturaleza que se puede definir de cierta manera. Pero eso es lo que Santo Tomás rechazó siempre con todas sus fuerzas: a pesar de la validez *analógica* y del alto valor práctico de las proposiciones que jalonan la teodicea natural, la doctrina del doctor Angélico sigue sosteniendo como verdad indiscutible que "no sabemos lo que es

Dios; sólo sabemos lo que no es y la relación que guardan con Él todos los demás seres" (*Contra Gentes*, I, 30).

LAS IDEAS DIVINAS. LOS POSIBLES

Con esta cuestión está íntimamente ligada la cuestión de las ideas, que ya mencioné a propósito de los platónicos y especialmente de San Agustín, y a la que Santo Tomás reservó un puesto en su doctrina, aunque no le viene muy a medida. En San Agustín la doctrina sobre las ideas forma cuerpo con la del conocimiento en Dios, ciencia de Dios y verdad. Pues bien; en la *Suma* estas cuestiones ocupan 32 artículos, la de las ideas tres, y cuando se analiza el conjunto se ve que estos tres artículos parecen escritos sin mucha convicción, como al dictado de otro y como forzados, y que además apenas añaden nada. Explican una manera de hablar derivada del error de Platón sobre la naturaleza de los universales y cuyo tenor propio, aun después de corregido por Agustín y sus sucesores, presenta a la mente más trampas que luces [26]. Esto es lo que hay que explicar bien claro para lograr una visión exacta y profunda de la posición tomista.

Hay una concepción que hay que mantener, que por supuesto mantuvo firmemente Santo Tomás desde el principio hasta el fin de su sistema y que constituía en realidad el fondo de la intuición platónica, a saber: que existe un fundamento real de la idealidad que se manifiesta en las cosas y que se registra en la inteligencia. Por más que Aristóteles combatió las "ideas" y acusó a Platón de que se dedicaba a poetizar en vez de filosofar, al afirmar las "ideas ejemplares" de lo real y la "participación de esas ideas ejemplares", Santo Tomás sin dejar de reconocer la razón que asistía a Aristóteles al rebatir la manera en que entendía Platón estos extremos, supo remontarse más alto para tratar de conciliar ambas doctrinas, y las concilió de hecho poniendo la ejemplaridad en la esencia divina solamente, complaciendo así a Platón en su afán de unidad y de una base firme del conocimiento y conviniendo con Aristóteles en no conferir existencia, ni siquiera ideal, más que a lo concreto y a lo individual.

---

26 Esa es la impresión que dan muchos pasajes de Santo Tomás. Cfr. *Iª Pars*, q. 84, art. 5.

Este último punto es el que queda un poco ambiguo en muchos pensadores anteriores y aun posteriores a Santo Tomás, y que sus mismos discípulos no siempre captaron claramente. Está de moda repetir la frase de San Agustín: "Tienen tal poder las "ideas" que sin ellas nadie puede ser sabio". Pero esto sólo vale tratándose de la doctrina general de ejemplaridad que Santo Tomás extrajo de ellas y no de las "ideas" en sí mismas. Puede decirse con el mismo Agustín: "El que niega la existencia de las "ideas" es un infiel, porque niega al Hijo", pero sin olvidar al mismo tiempo que el Hijo, el Verbo, es único y que las ideas objetivas son algo totalmente diferente. Sin embargo, Avicena creyó poder afirmar la eternidad de las ideas o de los posibles independientemente de toda realidad temporal. Enrique de Gante ubicó las ideas en Dios, pero distinguiéndolas de su esencia y confiriéndoles una objetividad propia. Gundissalinus las unificó en una especie de materia ideal, haciéndolas objeto de procreación; hoy mismo no falta quien elucubre en esa dirección. Todos los racionalismos espiritualistas experimentan esa misma tentación, como se ve en Malebranche, Leibniz y en muchos otros, con exclusión de Spinoza, que en esto estaba mejor inspirado. El mismo Schopenhauer escribió en un ejemplar de Platón (aunque puede dudarse si en esto expresaba su propio pensamiento o sólo el del autor): "Las ideas son realidades que existen en Dios. El mundo de los cuerpos es como un cristal cóncavo que dispersa los rayos emanados de las ideas; la razón humana es un cristal convexo que las concentra de nuevo reconstruyendo la imagen primitiva, aunque enturbiada por esta reflexión".

Todo esto presenta un aspecto bellísimo, plausible y cristianísimo; pero debe saberse que todo ello es totalmente ajeno a Santo Tomás. Éste se acerca muchísimo más a la crítica bergsoniana sobre los posibles —aunque más de uno se pasme al oírmelo decir—. Se sabe que Henri Bergson considera que lo posible es posterior a lo real y no anterior, una tesis perfectamente tomista en lo que se refiere a los hechos contingentes, ya que éstos no tienen ninguna verdad *ante eventum* ni inteligibilidad, y, por consiguiente, ninguna posibilidad objetiva.

Esta tesis tiene un radio de aplicación mucho más amplio en H. Bergson, porque en el fondo cree que todo es contingente o, mejor dicho, libre o propenso a la libertad. Considera lo necesario como una

especie de pataleo del impulso creador. Pero el principio permanece idéntico y por lo que se refiere a la creación en su conjunto se aplica con todo derecho. El universo no era posible antes de existir. Ni siquiera en Dios mismo apareció su posibilidad hasta después del acto creador, pues esa posibilidad no es más que la proyección retrospectiva de su existencia.

Atacando a Platón —y al mismo Aristóteles, aunque tal vez sin razón— Bergson le echa en cara el que poblase la eternidad con un mundo de formas totalmente prefabricadas antes de existir en el tiempo. Ese mundo de ideas es el que constituye la realidad; nuestro universo visible no es más que su sombra. En realidad el universo no es más que una degradación y reducción y no una creación. El tiempo de Platón no crea nada; no hace más que perturbar con su ebullición el orden eterno de las ideas puras.

En Santo Tomás la cosa es muy diferente. Para éste el mundo no preexiste realmente en forma de ideas, ni siquiera divinas. Lo único que preexiste es Dios; lo que llamamos ideas no es más que la serie de imágenes y adquisiciones temporales que forma nuestra inteligencia y que proyecta en Dios. Estas adquisiciones del tiempo, que constituyen la misma creación, representan una verdadera y creciente ganancia y de ninguna manera una disminución ni una reducción, si no es en comparación con Dios; pero esto ¿quién iba a negarlo? La realidad no es una sombra, sino una luz que va en aumento hasta que se complete el número de los "elegidos" y se produzca el "alumbramiento" universal de que habla el Apóstol. Lo "perfecto" no está en el punto de partida, sino en la meta hacia donde marchamos. El mundo no fue prefabricado de una pieza para exhibirlo en una exposición: es algo que se está haciendo. Y no es posible, vuelvo a repetirlo, sino en proyección retrospectiva, después de haber existido.

Piénsese bien en esto: Santo Tomás no admite atributos en Dios más que como efecto de una operación mental llamada analogía. Por ejemplo, la bondad que atribuye a Dios no es ni mucho menos el Bien en sí de Platón, el cual mereció su crítica tanto como la de Aristóteles. Después de negarse así a dar realidad a los transcendentales no iba a introducir en Dios *de plano* conceptos, ideas ni posibilidades objetivas. Por otra parte, rechazó toda distinción en Dios entre *sujeto* y *objeto* y *a fortiori* entre *objetos*. Dios no tiene más objeto que a Sí

mismo y en ese sentido afirma Santo Tomás con Aristóteles que Dios sólo se conoce propiamente a Sí mismo. El conocimiento que tiene de las otras cosas es también el conocimiento de Sí mismo. Podríamos decir que Dios no conoce a los seres, pero que éstos están comprendidos en el objeto de su conocimiento, que es Él. O también, que Dios es intimidad pura, pero por lo mismo y dada su infinidad y su identidad eminente y virtual con todos los seres, es objetividad universal. Puede encerrarse dentro de Sí, porque fuera de Él no hay nada ni cuenta nada. Nosotros mismos sólo somos seres cognoscentes por participación de esa pura subjetividad de Dios que nos permite decir *yo*, y no tenemos objetos de conocimiento más que porque hay fuera de nosotros otros participantes de esta misma subjetividad, en cuanto que es objetiva para ella misma. Por eso, según la concepción de Santo Tomás, nuestra alma se identifica en cierto modo con todas las cosas y comparte en potencia, en calidad de espejo universal, todo cuanto Dios hizo. Todas estas grandes ideas forman un cuerpo coherente.

Por eso cuando escribe Santo Tomás que Dios lo creó todo *per intellectum* no hay que entenderlo como suena, como si Dios empezase haciendo los planos para realizarlos después, como cualquier artífice humano, sino en el sentido de que las cosas creadas emanan de Él encarnando su inteligibilidad lo mismo que su ser. Esa inteligibilidad proyectada en Dios retrospectivamente es la que engendra la posibilidad, y no ésta el ser. Lo correcto sería decir que Dios es un infinito de *posibilidades* y no que en Él hay una infinidad de *posibles*. La posibilidad que hay en Dios es Dios, y no hay más, si no es para los *rudiores* de que habla Cayetano (*In* q. 14, art. 5, n.º 11). Por lo que se refiere a nosotros, lo que funda nuestra posibilidad es nuestra existencia en Dios, y no nuestra posibilidad en Dios la que funda nuestra existencia. Y nuestra existencia en Dios es Dios, como repite tantas veces Santo Tomás. En este sentido muy poco platónico entiende él que "todas las cosas están en Dios con más perfección que en sí mismas". No hay más esencia objetiva y distinta que la que va adquiriendo cada ser a partir de su existencia y en el proceso de su propia realización.

En resumen, en Dios la idea se identifica con la esencia divina considerada como fuente única y simple de toda inteligibilidad y de todo

ser. Las ideas sólo se definen en su diversidad por la relación que guardan para con esta Fuente única las mismas realidades —se entiende las realidades concretas y por consiguiente individuales—. Por eso dije que fuera de la ejemplaridad expresada en la primera de estas proposiciones, la doctrina de las ideas en Santo Tomás resulta un estorbo más que una luz, un foco de equívocos en donde han patinado muchos de sus discípulos. De haber pensado por sí mismo nuestro autor se hubiese inclinado indudablemente por Aristóteles, a quien atribuye, con más o menos razón, un sistema de ejemplaridad sin ideas obsesionantes. Pero el lenguaje platónico de moda en su medio ambiente no se lo permitió.

Así queda resuelta la famosa cuestión de las verdades eternas: y la solución es que no las hay; o, si se quiere, hay una y es el mismo Dios eterno considerado como el fundamento de los seres y de las verdades, de las inteligencias y de sus objetos. Sin duda se dirá corrientemente —pues es inevitable este modo de hablar— que las verdades eternas están en Dios, pero esa proposición equivale a esta otra: Dios es verdad, la cual a su vez equivale a: Dios es. La verdad de Dios es su ser y nada más. Las verdades son ese ser concebido por nosotros como el fundamento a que recurrimos constantemente para dar razón de la multiplicidad e inteligibilidad de las cosas. Pero bajo el nombre de verdades no existe en Dios ninguna multiplicidad objetiva, pues ni siquiera hay en Él verdad distinta de su ser (*Bonitas, sapientia, virtus, veritas "quae in Deo non sunt"*) (*In Epist. ad Rom.*, c. I, lect. 6).

Contra estas afirmaciones sólidas ¿qué pueden valer ciertas fantasmagorías como las que circularon por la Edad Media, en la época cartesiana y aun hoy día: Siempre fue verdad que sería lo que actualmente es? Si nunca hubiese ocurrido esto siempre hubiera sido verdad que no ocurriría, etc. Esto es ganas de bailar en la punta de una aguja. La verdad es un aspecto del ser ante la mirada de una inteligencia. En faltando la inteligencia, desaparece la verdad; y en desapareciendo el ser, desaparece automáticamente la verdad. Si sólo existiera Dios habría por el mismo hecho una posibilidad infinita de seres y de verdades, pero sin realidad ninguna objetiva de su parte. Lo mismo ocurre con los posibles y con las "ideas" en Dios o *en sí*.

VI. LA PROVIDENCIA

Ahora hemos de abordar la cuestión de la Providencia que plantea dificultades espantosas y cuya misma noción ha sido adulterada o negada de tantas formas. En filosofía el problema de la Providencia empalma con el de las causas finales. El que niega toda finalidad no se pregunta si existe un gobierno central que controle todos los acontecimientos y conduzca al universo hacia ciertas metas prefijadas y dispuestas por un Pensamiento original. Los filósofos de Jonia que sólo se ocupaban del análisis material de los hechos, no suscitaron semejantes problemas. Los que optaron por hablar de agentes naturales los sometieron a la necesidad y no mencionaron finalidad ninguna. Pero el progreso del pensamiento obligó a reconocer que ni los agentes ni la materia bastan a dar razón del orden inmanente que se observa en las mismas cosas ni de su convergencia en el seno del cosmos, por más que basten a explicar ciertos efectos particulares.

Para explicar ese orden Demócrito y Empédocles recurrieron al azar, como si éste bastase a garantizar la estabilidad, constancia y regularidad de fenómenos naturales en que se revela el bien. Entre los mismos que admitían a Dios, algunos sólo subordinaron a su acción organizadora las cosas incorruptibles, como las grandes piezas del cosmos y las especies permanentes, abandonando el resto al azar, como los casos singulares e individuales. Sin embargo, Maimónides quiso terminantemente hacer una excepción en favor de los individuos humanos "a causa del esplendor de la inteligencia que en ellos se refleja".

Santo Tomás no encuentra dificultad en demostrar, partiendo de sus principios generales, no sólo que existe la Providencia, sino que debe extenderse absolutamente a todos los seres y cosas. "Hasta los pelos de vuestra cabeza están contados", dice el Evangelio. En efecto, si es de necesidad radical de todo agente inteligente el obrar con vistas a algún fin, es evidente que su prospección sobre los efectos debe llegar hasta donde llegue su propia causalidad. Si algo se le escapa es sólo por la intrusión de otra actividad. Pero Dios, como Primer Agente, domina todas las actividades; luego éstas no pueden contra-

rrestar su propia dirección, pues dependen de Él. Todo cuanto tiene ser de una manera o de otra depende del Primer Ser; y, por consiguiente, depende también de sus fines, y de la orientación que haya querido dar a su obra, y eso es lo que llamamos "Providencia".

Esta concepción se impone tanto más en la filosofía de Santo Tomás, cuanto que, como vimos, su filosofía es pluralista. Cada elemento del universo goza de una autonomía determinada por su propia forma. Esos elementos no pueden formar orden ni entre sí ni con relación a un plan general del universo, a menos que los organice un principio de inteligibilidad; no una fatalidad que implique sólo autonomías aparentes, sino un pensamiento y un querer transcendentes, capaces de combinar las mismas libertades y de unir en el misterio creador y en el Ser-Uno comunicado las autonomías más auténticas.

Si la naturaleza física está sometida a la ley de la necesidad es porque sólo así pueden seguir un orden dado los diversos seres que la componen y que son solidarios, por haber salido del mismo principio, al mismo tiempo que insuficientes para subsistir y obrar cada uno por sí y *a fortiori* para concurrir con los demás. Pero desde el punto de vista de su Principio común, su ley es la libertad. Dios los creó libremente y los orienta por su misma naturaleza: esa es la brújula con que gobierna su rumbo. De aquí se sigue que cuanto más cerca de Dios está cada ser y más unido con Él, más participa de su libertad. Por eso, nuestro libre albedrío está vinculado en nosotros con el conocimiento del bien universal, y por eso la "libertad de los hijos de Dios" está ligada al amor divino. Pero nada de esto puede desviar la dirección universal que imprime Dios a los seres en virtud de su causalidad universal. De aquí la dificultad de compaginar la acción providencial y el determinismo con la libertad de las causas temporales.

Según la opinión de Kant y de muchos otros, sólo puede ejercerse la acción de la Providencia mediante golpes de mano o intervenciones particulares, como decía Renán. La concepción tomista es muy diferente. El gobierno divino, tal como lo concibe Santo Tomás, no se opone lo más mínimo al determinismo científico ni a la evolución espontánea de la naturaleza, pues precisamente son esos los medios con que realiza sus fines. Kant estaba, pues, en un error al oponer —como lo hizo en varias ocasiones— el determinismo contra la te-

leología y la naturaleza contra la Providencia. Creyó enmendar con esto la plana a los antiguos, cuando lo que hizo fue demostrar su desconocimiento de la cuestión. La Providencia de los tomistas ejerce su acción mediante las naturalezas que creó y por el juego espontáneo de las causas segundas; el mismo milagro no compromete en nada este principio de solución, por más que venga a complicar el problema.

Donde surge la mayor dificultad es cuando se trata de seres libres y sobre todo cuando se presenta el mal en la naturaleza o en las criaturas racionales.

LA PREMOCIÓN

Puede calificarse de genial la postura que adoptó Santo Tomás en materia de determinismo. Por desgracia, la comprenden pocos. El mismo Cayetano patinó un momento, a pesar de las maravillosas explicaciones que dio de ella [27]. La mejor manera de aclarar la dificultad es remontarse hasta lo más alto y llegar a la raíz de las cosas. La raíz primera de todo es el Ser divino, en el que todo está contenido, o más bien, según la fórmula precedente, que lo es todo eminente y virtualmente. Aferraos bien a este monismo transcendental, combinadlo con el pluralismo participado incluido en la doctrina de la creación; insistid en la autonomía de la criatura respecto a su plan de participación junto con la absoluta dependencia de todo ser con su Fuente; notad finalmente que el ser participado no añade nada a su Principio, ni entra en composición con Él ni menos en competencia posible y tenéis en la mano la clave de todos los enigmas: bastará con no tirar la llave a la hora de abrir la cerradura.

Dios es todo ser, eminente y virtualmente, y por lo mismo y de la misma manera es toda acción, pues la acción no es más que una forma de ser. Cuando hago algo *soy* agente, cuando hago algo libremente, *soy* agente libre, es decir, que adopto una forma de actividad que es por identidad una forma de ser. Así, las condiciones de mi ser lo son también de mi acción. Por consiguiente, al contener Dios eminente y virtualmente mi ser contiene también de la misma manera mi acción. ¿Voy a escapar, a título de ser libre, a la condición primordial

[27] Cfr. la traducción de la *Summa* por la *Revue des Jeunes*, t. III, pág. 333.

de toda acción y de todo ser? El mismo Principio que causa el ser en cuanto ser lo causa lo mismo bajo la forma de libertad que de necesidad, igual por el juego del azar que por las leyes del determinismo. Es un infantilismo metafísico pretender sustraer al que lo es todo la más mínima partícula de ser o de obrar bajo ningún pretexto.

Pero ya que la participación creadora permite la autonomía al ser creado ¿por qué no iba a permitirla a su acción? ¡Si son lo mismo! Si no soy panteísta, si no identifico mi ser con el de Dios, tampoco puedo identificar mi acción con la suya. Yo *soy* como si Dios no fuese. Yo actúo como si Dios no actuase. Yo obro libremente como si Dios no intervienese, y no *interviene*, puesto que su acción creadora es ajena al paso creado de la no acción a la acción, y está por encima de una y otra.

Finalmente, dado que no hay composición —ni, por consiguiente, conflicto previsible— entre el ser participado y su Principio, parece claro que yo podré producir libremente el mismo efecto que Dios produce por su parte, e inversamente, sin que sea preciso plantear siquiera un problema de conciliación, si no es en plan de recordar las condiciones del Primer Principio. Por eso Santo Tomás no se cansa de volver sobre este punto de vista y de aferrarse a él. ¿Por qué habrán de empeñarse tantos discípulos suyos y la turbamulta de los demás en dar palos de ciego cuando todo está ahí, hasta el mismo misterio?

Porque téngase en cuenta que Santo Tomás no pretende resolver aquí la cuadratura del círculo. No hay forma de descorrer el velo. Dios es misterioso. La creación es misterio. La compatibilidad del ser divino y del nuestro, dado que en cierto modo Dios lo es todo, es misterio. Es el mismo misterio que encontramos al tratar de conciliar la acción libre —o contingente— con la acción creadora, que aquí llamamos "moción". No pretendemos comprender ni pedimos a nadie que comprenda; sólo pedimos que no se compliquen los misterios con aberraciones ni se los envilezca con cobardías en un sentido o en otro. El hombre debe proclamar su libertad como Job su inocencia y debe clamar con Pablo que Dios lo da todo *el querer y el hacer* (*Filip.*, II, 13). Los que quieren "partir la diferencia" olvidan la peculiaridad de este caso y no hacen más que embrollarlo todo. Santo Tomás los

combatió en filosofía, en teología, en cosmología, en metafísica, en cualquier campo en que aparece su confusionismo. Siempre razona con la misma lógica, lo mismo tratándose de la predestinación que de la Providencia, de la libertad espiritual o del azar físico. Para el que sabe leer, quiero decir, para el que es capaz de comprender el contenido de un texto, basta éste que lo dice todo: "Es necesario que al que pertenece producir un género cualquiera de realidad le pertenezca también producir las diferencias propias de ese género; como si compite a uno construir el género triángulo, ha de competirle también construir el equilátero y el isósceles. Ahora bien, lo necesario y lo posible son diferencias propias del ser, y como Dios es la causa propia del ser, de ahí se sigue que a Él le pertenece también, mediante su Providencia, impartir a lo que hace la necesidad o la posibilidad del ser" (*De Substantiis separatis,* c. XV).

Aplicad esta doctrina al acto libre. Dios lo crea; esto no ofrece la menor duda, puesto que el acto libre es un ser y Dios es la Fuente universal del ser. Pero al producirlo como ser Dios lo produce precisamente como tal ser, es decir, como acto libre. Esta actuación divina la expresamos como podemos. Parece como si dijéramos —y ahí está la equivocación de nuestros objetantes— que Dios actúa *partiendo de nuestra alma y de nuestra libertad,* sustituyendo nuestra actividad y modificando los resultados de nuestras iniciativas. Pero no hay nada de eso. La acción de Dios es fundamental, por ser creadora, y produce esos resultados de que hablamos al mismo tiempo que el alma y su libertad, sin alterar en nada sus relaciones. La acción de Dios no entra en cuña en un mundo ya creado, sino que crea el mundo con todos sus elementos y con todas las relaciones que mantienen entre sí, necesarias o libres. Recordando que mediante esa acción Dios está más íntimo a nosotros que nosotros mismos, como afirma Santo Tomás siguiendo a Agustín, debemos comprender que no compromete para nada nuestra autonomía; es una autonomía creada y que nos ha sido dada; pero por lo mismo que se nos ha dado, la poseemos, y ese don omnipotente, de que sólo es capaz el Transcendente, no puede habérsenos dado para retirárnoslo a la hora de actuar. ¿Cómo podría sustituirme y forzarme Aquél que me ha dado un ser, una personalidad que sólo puede realizarse verdaderamente en el acto libre? Piénsese bien en esto: mi libertad interior es lo que me hace ser yo, pero tam-

bién me hace ser yo la acción creadora de Dios: ¿Cómo podría haber oposición ni contradicción entre ambas? ¿Es que para ser libre tengo que renunciar a ser yo, o es que puedo ser yo fuera de las condiciones que me hacen ser lo que soy, la primera de las cuales es la misma acción divina?

Alguien imaginará que Dios pudo darme mi ser sustancial y dejarme luego a mi propio funcionamiento. Pero mi libre funcionamiento soy yo mismo en *acto segundo*: ¿es que me va a ser menos necesaria la creación para mi acto más perfecto? Cuanto mayor es esta perfección, por constituir una libre elección, más deudor soy a mi Creador. Lo que yo me doy a mí mismo es precisamente el mejor donativo que recibo, y por lo mismo donde recibo más, donde soy más receptor. Dios me lo da y me da el que yo me lo dé, lo cual constituye un don inconcebible, confesémoslo, pero necesario, si admitimos que Dios es verdaderamente creador universal. En tanto es posible nuestra libertad en cuanto participamos de la libertad infinita de Dios. Pero precisamente por ser participada se ve envuelta y penetrada hasta lo más profundo de su ser por la libertad de Dios, pues sin ello no existiría.

Recordemos que la creación, única forma de la acción divina, no debe concebirse como un impulso, como una intervención autocrática, como una compulsión, sino como una especie de respuesta espontánea de la criatura a la llamada de su Dios —*vocans ea quae sunt et ea quae non sunt*— supuesto que la creación en los seres creados es una pura relación, y una relación ascendente, no descendente, ya que Dios es inmutable lo mismo después que antes de la creación, y que no hay reciprocidad en la relación entre la criatura y el Creador. Tenemos derecho a pensar que una criatura que tiende así hacia su Creador para ser —igual que tenderá hacia Él para desarrollarse y hacerse más ser—, es autónoma en el grado en que puede serlo y que se crea ella misma, por decirlo así, tanto como es creada, tomando de la autonomía perfecta de su Autor la forma de ser autónoma incluso en su dependencia [28].

---

[28] Por eso Tomás no admite en las criaturas tendencia al no ser, por más que lo mismo su ser que su duración sean pura donación de Dios. Porque el ser tiende de por sí a su propia conservación; la existencia potencial, que es

En estas condiciones no se recorta más la autonomía de la acción creada, sino que se consolida. No es como en el caso del demiurgo, cuya acción se sumaría a la nuestra, se aplicaría al mismo punto y compondría sus fuerzas con las nuestras. En este caso lo arrastraría todo tras sí la omnipotencia de la intervención superior acabando con la contingencia y con la libertad. Pero si no se da intervención de ninguna clase, sino dependencia *en el ser*, la determinación producida no contraría en nada a la indeterminación que implica el libre albedrío y la contingencia. Porque no son del mismo orden. La dependencia está por encima y lo condiciona todo sin alterar nada y sin hacer que lo que es libre y está determinado como tal se convierta en necesario. Podríamos decir: Dios determina lo libre para que sea indeterminado. En esto no puede ver contradicción quien haya comprendido el pasaje de Santo Tomás que acabamos de transcribir. Dios determina los seres a que sean como son; Él les da ser lo que son; no los determina en el sentido en que lo determinado se opone a lo indeterminado en el interior del ser. Aquí nos encontramos por encima del ser. Dios es un Super-Ser y su causalidad es la de una Super-Causa, que sabe respetar la autonomía de todas las causas, cuyo origen transcendente es Ella misma.

No sabemos cómo expresarnos. Ya he dicho que tratándose de Dios toda expresión es inadecuada. Sin embargo, deberíamos convenir en la legitimidad y en la necesidad de semejante conclusión, dados los elementos del problema. Dicen algunos: Si Dios pone el acto libre es imposible que no se ponga, y entonces el hombre no tiene opción a cambiarlo. Pero esto es un sofisma. Véase cómo les responde Santo Tomás: Si suponéis que Dios mueve una voluntad en determinado sentido es absolutamente imposible que no se siga el efecto correspondiente. Pero podría decirse otro tanto del impulso que uno se imprime a sí mismo. Si supones que estás sentado es imposible que

---

la esencia, tiende a su actualización, que es la existencia efectiva, y Dios, que da a los seres su propio ser, les da con ello la tendencia a existir. La tendencia al no ser que se les suele atribuir por razón de la necesidad que tienen del concurso divino, según Santo Tomás, debe mirarse más bien del lado de Dios, el cual puede retirar ese concurso, al menos por lo que se refiere a los seres no sometidos a la generación y a la destrucción, como el alma (Cfr. *Iª Pars*, q. 104, art. I, ad 1, arg. 3).

no lo estés dada la hipótesis de que lo estás; pero de ahí no se sigue que tu posición sedentaria sea necesaria. Pues tan libres somos nosotros bajo el impulso de Dios como bajo el nuestro, ya que la moción divina tiene por objeto estimular nuestra propia realización, no alienarnos. Siempre vuelve a manejar la misma noción de creación, con su mezcla de luminosidad y de misterio.

EL MAL

Por lo que se refiere al problema del mal, Santo Tomás se remonta a la emanación primordial de las cosas. Empieza por rechazar firmemente todos los dualismos antiguos que habían limitado el reino del Bien soberano: unos porque le oponían un Mal soberano, como los maniqueos y como Empédocles con su Amor y su Discordia, o como Pitágoras con sus géneros supremos de bien y de mal; y otros, porque introducían un principio pasivo, la materia, contra el cual se estrellaba el Bien soberano, pues la materia era independiente de su causalidad y por ella penetraba el mal en la obra del Bien, como pretendían Anaxágoras, Platón y Aristóteles. Tomás lo deriva todo de Dios como de Principio responsable soberano y universal. El Bien reina como monarca absoluto y, aunque parezca paradójico, el mal es un apéndice de la misma perfección de la obra divina. En efecto, el absolutamente Perfecto es necesariamente único y toda participación de Él es necesariamente limitada; por consiguiente, ninguna criatura, por dotadísima que la imaginemos, hubiera igualado jamás la bondad de un universo de perfecciones escalonadas, del tipo del nuestro.

En el aspecto relativo, la misma graduación y ordenación es superior a cualquier unidad particular por perfecta que sea; así la belleza de un serafín jamás podría sustituir el encanto de una brizna de hierba. La bondad de Dios exigía, pues, esa gama variadísima y escalonada que vemos, dada la cantidad de valores que Dios había determinado comunicar de sus propios tesoros. Pues bien, supuesta esta gradación de seres, era inevitable el mal, ya que hay que hacer sitio a lo defectible y a lo mortal y el proceso de las transformaciones hace que lo que es bueno para uno sea necesariamente malo para otro. Pretender eliminar el mal equivale a exigir la constitución de un universo distinto y, por consiguiente, menos bueno: nos ciegan determi-

nados hechos parciales mientras que la Causa primera avizora todo el horizonte.

Dirá alguno que en todo caso se compromete la causalidad del Bien soberano, pues sea por los motivos que sea, el caso es que colabora al mal y hasta lo crea. Pero el objetante supone aquí que el mal es una realidad positiva, cuando en realidad es una privación; la tesis contraria de que el mal es algo positivo, sostenida por ciertos pensadores —como Renouvier en nuestros días— es una aberración metafísica. Cuando se dice: el mal existe, se afirma una verdad, pero no se crea un ser. Aquí el verbo tiene simple valor de cópula de un juicio, y el objeto positivo de ese juicio es un bien; pues se trata de un sujeto de quien se afirma que le falta algo. Si se dice, por ejemplo, que existe la ceguera o el pecado, sólo se quiere decir que hay hombres privados de la vista y hombres que pecan; pero en sí misma la ceguera no es nada, es una privación; y el pecado en sí mismo no es más que la falta de rectitud en nuestras acciones.

El hecho de que el mal, que es ausencia de ser, tome a nuestros ojos la apariencia de ser prueba que tenía razón H. Bergson al afirmar que la nada como tal no puede ser objeto de nuestra mente. Al pensar en la nada pensamos en el ser, y al pensar en una privación pensamos en un ser imperfecto. Pero como en la imperfección que limita el ser parece que no se reconoce el bien, que es idéntico al ser, se proyecta sobre ese límite el carácter positivo que corresponde al sujeto y se aplica al mal la realidad ontológica que sólo puede caber en el sujeto.

Huyendo de esta ilusión no temió escribir Santo Tomás: *Malum est quoddam bonum*, igual que dijo: *Falsum est quoddam verum*. Y ya antes que él había escrito San Agustín: *Non igitur potest esse malum nisi aliquod bonum* [29].

El caso del dolor, que algunos esgrimen triunfalmente contra la Providencia, no constituye ninguna excepción. En cuanto se lo puede definir, el dolor es una insatisfacción de la sensibilidad, un desequilibrio psíquico causado por un funcionamiento irregular o por la paralización de cualquier actividad. Siempre se trata de alguna desviación, de algo que falta, aparte de que el dolor como toque de atención y como despertador y timbre de alarma tiene para el viviente un valor inapre-

---

[29] *Enchiridion*, XIII, col. 237.

ciable. ¿O preferimos que nos queme el radio sin darnos cuenta? Así, pues, en su aspecto positivo el dolor y todos los demás males son bienes y en su aspecto de males sólo son una privación.

En resumen, el mal en cuanto tal no puede ser objeto de juicio, pues no es nada, y como nada no puede referirse a ninguna causa. Con relación al orden del universo que lo sufre es un requisito y un instrumento del bien, de forma que en conjunto el mal es en cierto modo la floración de lo mejor, y esto no a pesar suyo sino en cierto modo a causa de él. No me refiero a lo mejor absolutamente hablando, pues el mejor universo posible es imposible, ya que se ofrecen a la Providencia infinidad de realizaciones posibles, sino con relación a los mundos en los que existiese el mal, ya que esos mundos carecerían de variedad, de contrastes, de grados, y por lo mismo de transformaciones y de orden.

Ni que decir tiene que en el transcurso de su obra Santo Tomás aprovecha muchísimas ocasiones para precisar y enriquecer ampliamente esta doctrina; pero el cuadro metafísico está claramente trazado aquí y es parecido al de San Agustín, Alberto y al del pensamiento antiguo en sus mejores momentos.

VII. LA JERARQUÍA DE LOS SERES

Según Santo Tomás, el término propio de la creación es la sustancia y su fin el orden, porque éste es el que realiza por antonomasia el bien y el que expresa en todos los seres creados la unidad de su Principio. Del Uno sólo puede proceder lo uno, decían los neoplatónicos, de donde deducían que la creación se había verificado por etapas sucesivas. Santo Tomás rechazó esta conclusión, pues no admitía la posibilidad de intermediarios en la creación, pero apoya su pensamiento desde otro punto de vista. Del Uno procede una obra que es también *una* en la intención y en la realización, y eso gracias al orden. Por eso, según su filosofía, la relación que constituye el orden es una realidad natural. No llega hasta sacrificar la sustancia al orden, como hacen muchos modernos, ni a convertirla en un elemento positivo que habría que catalogar entre las realidades que hay que someter

a orden, pero le confiere una realidad *sui generis*, difícil de expresar en palabras, pero que no por eso es menos cierta, pues sin ella el orden del mundo carecería de objetividad y sólo dependería de nuestra inteligencia.

Establecida así la solidaridad universal, puede decirse que a ningún ser se le puede definir adecuadamente sino en función de los otros y que todo cambio en el mundo representa una alteración del mundo, por más que sea efecto de una causa particular y afecte directamente a la parte en que se realiza el cambio.

El orden implica jerarquía. Un orden entre igualdades, aun suponiendo que pueda concebirse, sería sólo una serie fastidiosa de repeticiones. Como la difusión del bien se opera por degradación a partir de la Fuente del Bien, que es esencialmente síntesis, debe repartirse en una multiplicidad analítica de bienes, en una variedad de seres y de perfecciones, cuya convergencia tienda a desarrollar con creciente riqueza el contenido del Primer Principio.

Pero ¿cuál es el principio constitutivo de la jerarquía? Santo Tomás lo pone en el grado de materialidad o inmaterialidad, o más generalmente en el grado de acto o potencia que poseen las distintas formas del ser. En efecto, cuanto más se va bajando hacia la materia o hacia la potencialidad, más se va reduciendo el ser; pues lo que está en potencia sólo se llama ser con relación a su acto y sólo cuando está en acto lo llamamos propiamente ser. Dios que es la perfección del Ser, es acto puro y eminentemente inmaterial, y Él sirve de escala para clasificar y jerarquizar todas las criaturas, según su mayor o menor proximidad a su modelo.

Pero todas tienen una cosa común y es que todas están viciadas de potencialidad, ya que son seres participados, y por lo mismo, particulares, limitados, carentes unos de lo que tienen otros, en estado de potencia respecto a lo que les falta y tratando de compensar sus deficiencias sustanciales con el conocimiento, si lo permite su grado de inmaterialidad. Conocer lo que no somos es serlo en cierto modo, ya que el cognoscente y lo conocido en cuanto tales son la misma cosa. Y como el espíritu está abierto a todo, puede decirse que lo es todo en poder y en eventualidad de conocimiento (*Anima est quodammodo omnia*). Así se refleja el orden del mundo en cada mente cognoscente.

Está, pues, en la cumbre el Acto Puro; por debajo de Él, escalonados jerárquicamente, van ocupando su número de orden los espíritus puros, esas sustancias inmateriales, cuya existencia atestigua la fe y en cierto modo exige la filosofía para llenar lo que de otra manera sería un vacío incomprensible en la escala de las emanaciones del Primer Principio. Sin esos espíritus puros, el pensamiento, siendo superior a la sensación, sólo se manifestaría en función de ella, en un ser sometido a ella y que sólo puede elevarse al pensamiento puro por esfuerzo casi antinatural, poco frecuente relativamente y limitado a lo que puede permitir la experiencia de los sentidos [30].

Por debajo del espíritu puro está el espíritu mezcla de materia y espíritu, que constituye realmente un grado ontológico y no un aglomerado de dos sustancias autónomas, como creen tantos pensadores. Siguen en sentido descendente el animal sensible irracional, el vegetal, dotado de vida pero no de razón, después los compuestos inorgánicos, los elementos, y finalmente la *materia prima*, que en realidad es inseparable, pero que la distingue el análisis y la manifiesta el hecho de la generación: esa materia es pura potencialidad, igual que Dios es acto puro, pero una potencialidad determinada por su acto material y físico, y por lo mismo no es el equivalente potencial de Dios, como lo imaginaron los panteístas evolucionistas.

Las ideas cosmológicas en que se encarnaron esas concepciones generales han pasado naturalmente a la historia, pero ha sido por falta de experiencia y no por defecto del pensamiento. Por eso, el cuadro conserva su valor. El universo tomista es una participación multiforme del Universo viviente y Uno, que es "la Fuente del ser". Para Dios crear significa proyectar fuera de Sí elementos con que reconstruirse de alguna manera en forma de una multiplicidad organizada capaz de realizar dentro de lo posible con su ser y su actividad ese Bien, que soñó Platón, imagen del Bien transcendente, que es el mismo Dios. Cada naturaleza es: materia, idealidad inmanente, o forma, y dinamismo constructor correspondiente a la forma. En cambio, el mundo del espíritu, en su forma purísima, separada de la materia, o en su forma compuesta, en esa región fronteriza en que reside el espíritu encarnado consta de seres más cercanos a Dios, hechos a su *seme-*

30 *Iª Pars,* q. 50, art. I.

janza, animados de un dinamismo análogo y orientados también a la perfección, denominada en este caso bienaventuranza. Todo encaja en las mismas perspectivas; impulsándolo por los caminos propios de cada ser, Dios los vuelve a traer a Sí, en virtud de ese parentesco de ser, leyes y fines que supone la participación. Una vez cerrado el ciclo, se habrá obtenido el bien total previsto por el Creador; entonces alcanzarán su plenitud el orden inmanente y el orden en las relaciones con Dios. Es la consumación filosófica, realizada en cierto modo por la Revelación dentro de su plan y a su manera.

¿Razonar así es proceder "por generalidades cada vez más hueras", como lo afirma H. Bergson de Aristóteles y de su escuela, cuya influencia es aquí patente? No, sino por intuiciones analógicas cada vez más elevadas. Precisamente el principio de analogía y de intuición conceptual que brilla por su ausencia en la crítica bergsoniana. Descartes, cuya autoridad en este punto no habrá quien la niegue, habló en sus *Règles pour dresser l'esprit,* de esa búsqueda inductiva de analogías escalonadas, cuya semejanza sugiere a la inteligencia la idea de un principio común. Así se construyó la tesis del hilemorfismo universal y del acto y potencia. Y ésta sí que es una clave de la naturaleza. Se cae de su peso que se necesita además llaves particulares para abrir cada apartamento. Sí, se cae de su peso, pero lo cierto es que sólo los grandes pensadores caen en la cuenta de ello. Con todo, ¿será mucho pedir que cuando se critica un sistema se dirija uno a sus creadores o a sus mejores intérpretes y no al primer pedísecuo?

El tratado de los ángeles es un alarde de ingenio para conjeturar lo que pueden ser por analogía con la intelectualidad humana y con lo que podemos saber de la vida divina: una vida de puras inteligencias inaccesibles a nuestras experiencias cósmicas. Santo Tomás se encontró aquí con doctrinas que ya mencioné y que suponen la existencia de una materia espiritual; él embistió contra ellas en todas sus formas: contra Avicebrón, contra los agustinianos y hasta un poco también contra su propio maestro. En efecto, ya vimos que Alberto chaqueteó un tanto en este punto. Sin admitir en el espíritu puro una materia propiamente tal, aceptaba cierto "fundamento" que venía a desempeñar el mismo papel, pues entraba en composición con la esencia. Algunos admitían una materia común a todos los seres, tanto espirituales como corporales, otros ponían materias análogas. Pero el principio era

siempre el mismo, y estaba fundamentalmente justificado, aunque se lo aplicaba equivocadamente. Se trataba de afirmar la composición metafísica de los seres creados en oposición a la simplicidad del Ser Increado. El error estuvo en querer establecer esa composición sobre un molde único: materia y forma, con la variante de que unos querían una materia idéntica y otros solamente análoga. Al proceder así se platonizaba, transportando a la realidad la relación entre género y especies y tomando por género una materia que se suponía determinada por las formas particulares de los espíritus.

Para Tomás la potencialidad del espíritu puro es la de su misma naturaleza, naturaleza participada y a la que no se debe esencialmente la existencia. Al rechazar en absoluto la materia dedujo lógicamente que en la creación espiritual hay tantas especies como individuos; que un individuo realiza por sí solo todas las virtualidades de la especie, y como las diferencias no pueden provenir aquí más que de la forma hay tantas formas de existencias angélicas como ángeles existentes. Esta célebre tesis ha suscitado innumerables controversias, pero aún se tardará un rato en cuartear sus fundamentos metafísicos.

VIII. EL HOMBRE Y EL COMPUESTO HUMANO

Mucha mayor importancia concedió Tomás a la doctrina sobre el compuesto humano, aunque está encuadrada en las mismas perspectivas ontológicas. Pocas veces dio pruebas de tanta energía, casi diríamos pertinacia, como la que desplegó en esta materia, tan duramente discutida en su tiempo y en otras muchas épocas. Aquí estaban enzarzados Platón y Aristóteles, y sus partidarios "no daban paz a la mano". Platón no temió llamar al cuerpo humano la "tumba" del alma (en el *Gorgias* y en el *Fedón*). La entrada en el cuerpo era para el alma una caída en picado. No entraba como un elemento constitutivo, sino como un inquilino malaventurado. Dinámicamente desempeñaba el papel de piloto en el barco del cuerpo. El hombre no era, pues, un ser único. Era éste un inconveniente metafísico que habían intentado paliar muchos, como Agustín y siguiendo su ejemplo Bernardo, Alejandro de Halès, etc., estableciendo cierta connaturalidad entre el

alma y el cuerpo, una especie de concordancia innata. Pero esto no bastaba. Dadas esas condiciones el hombre no pertenecía a este mundo; no estaba integrado en la naturaleza y se desconocía su carácter de lazo ontológico entre la materia y el espíritu, de grado especial, intermedio, de puente entre ambos. Se rompía un eslabón en la cadena de los seres con gravísimas consecuencias en el campo de la psicología y de la misma moral y en la interpretación del destino humano sobre la tierra.

Tomás se pone decididamente a favor de Aristóteles, desafiando los peligros que acechaban también por ese lado al pensador, y que tuvieron que ser muy reales para que el mismo Alberto Magno dudase en cruzar el Rubicón. También él se inclinó a concebir el alma como una sustancia aparte y completa, como Avicena. Creían ambos que de esa manera aseguraban mejor la inmortalidad individual, que, al parecer, quedaba comprometida por la doctrina aristotélica que concibe el alma como forma del cuerpo. Es más fácil de comprender la supervivencia de un ángel asociado momentáneamente a un cuerpo que la de un elemento informante. Pero ¿es que lo fácil es el criterio que seguimos en economía o en política? ¿Y lo vamos a seguir en filosofía?

Por otra parte, y ateniéndonos al mismo punto de vista utilitario, existía una compensación y es que así podría explicarse de una manera más normal la supervivencia del cuerpo, que la Revelación atestigua no menos que la del alma. Si, como dice Epicteto, el hombre es "un alma remolcando un cadáver" ¿qué va a hacerse con ese cadáver en la otra vida? Y aunque se admita entre ellos cierta connaturalidad, si falta la verdadera unidad, no se ve que el cuerpo pueda hacer otra cosa en la contemplación beatífica más que estorbar —y esa contemplación constituye nuestro destino, según la opinión general—.

En cambio, todo varía si consideramos que el hombre es una unidad, en la que la muerte introduce una violencia de orden ontológico, que el alma separada no es el hombre ni merece su nombre, que el cuidado de "administrar su cuerpo", como dice San Agustín, no es sólo en ella una propensión, sino una función incluida en la idea de su misma creación, pues es la idea de un alma encarnada y de una carne animada, es decir, de una esencia mixta. No podrá decirse por tanto

que la resurrección de los cuerpos es natural por parte de su causa agente, pero sí por razón de su parte formal y de su término.

En todo caso, según Tomás, lo primero que hay que hacer es afirmar la verdad filosófica, dejando las consecuencias para un estudio ulterior. El hombre es un mixto ontológico y no una asociación de sustancias. No es ni un ángel encarnado ni una bestia *promovida*, es un grado en la escala de los seres, "una mezcla de alma y cuerpo", como dijo San Ireneo [31]. El hombre está vinculado al universo; no es un forastero ni menos un naturalizado; está en su casa, aunque, como espíritu que es tenga otra vivienda propia, a la que será el primero en integrarse cuando surjan los "cielos nuevos y la nueva tierra".

El alma humana es la última y más alta de las formas naturales que tiene que estudiar el filósofo de la naturaleza, así como es la última e íntima de las formas espirituales a que se llega por vía de causalidad partiendo de lo sensible. Sería, pues, trastornar la metodología el pretender estudiar el alma a partir del espíritu puro o de las funciones espirituales que operan en nosotros, considerándolas aisladamente y prescindiendo de sus condiciones orgánicas y de la sustancia *hombre*.

El alma aparece como elemento de un ser natural engendrado por otro ser natural con la colaboración de las fuerzas naturales del mundo, de suerte que, a pesar de toda la espiritualidad que le corresponde como inteligencia, no por eso deja de ser el término natural de una generación. Esto tiene su peso, y ningún espiritualismo precavido debiera olvidarlo en el momento de establecer sus tesis.

La doctrina del compuesto humano es la única que puede explicar satisfactoriamente la irrupción del universo en el alma mediante el conocimiento, y la inserción del alma en el universo mediante su acción. Sólo ella puede explicar que el pensar y el obrar no constituyan más que una misma operación orgánicamente modificada, en el sentido de que los cambios de pensamiento se convierten en cambios del cuerpo, y los de éste en cambios del mundo. Igualmente, ésta es la única teoría que respeta la continuidad de la serie biológica, en la que el hombre representa el elemento terminal y no una especie de tránsfuga.

---

31 *Adversus haereses*, II, 33, 4.

Es notable que en este punto tuviese Tomás, el teólogo, una visión más favorable a la ciencia que Alberto, el sabio de la naturaleza. Aquí es Tomás el que razona como un naturalista y no como un soñador platónico, el que abre esas amplias perspectivas al porvenir: el universo desembocando en el hombre sin negar en él su trabajo milenario, el universo adquiriendo en el hombre conciencia de sí para abrazarse con su Creador sin solución de continuidad en el pasado, sin ruptura física ni metafísica, en la maduración de ese elemento nuevo que es el alma intelectual: porque ella también es un elemento del universo por ser la forma existencial del viviente sensitivo, vegetativo y de los elementos integrantes del cuerpo hasta la materia prima.

Porque Tomás quiere llegar hasta el fin. No admite intermediarios entre el principio pensante, los átomos corporales y la misma materia prima, pues el componente espiritual informa, o diríamos, "anima" *inmediatamente* todos los elementos corporales. No se da pluralidad de formas: no hay animalidad ni vegetalidad como formas distintas en el organismo humano. Tampoco existe la *corporeidad,* que ponía Alberto para empaquetar los elementos y presentárselos al alma como un saco atado al transportista. El alma pensante hace su menaje por sí misma, todo el menaje, aun el más humilde. No es la tutora de un cuerpo ya organizado o incluso existente fuera de ella, sino el *actus primus* de la materia pura, por más que las condiciones materiales que utiliza sean el resultado de una fermentación de elementos antes autónomos y ahora subordinados: *Ab anima est quod sit et quod sit corpus vivum,* dice Santo Tomás hablando de esta pareja; porque es una verdadera pareja, casada según la fórmula: *Erunt duo in carne —substantia— una* [32].

Lo que despistó a los metafísicos agustinianos y platonizantes de todas las épocas fue el confundir la diversidad de participaciones o funciones con la diversidad real de los principios formales dentro del mismo ser. Uno puede participar de varias naturalezas, pero sólo tiene una, y a cada naturaleza sólo corresponde un principio formal. El hombre es un cuerpo natural, vegetal, animal, con subdivisiones casi hasta el infinito, pero es todo eso en cuanto hombre y es hombre por su alma intelectual.

---

32 *In II de Anima,* lect. 2.

Decir que la "forma superior perfecciona" a la forma inferior, como afirman los partidarios de la pluralidad de formas, es no decir nada. Las formas se escalonan entre sí como los números; ahora bien, el número seis no se perfecciona convirtiéndose en siete, sino que sencillamente queda absorbido en un número nuevo enteramente distinto. Es muy cierto que en general el elemento inferior está llamado a perfeccionarse a través del superior; pero antes hace falta que existan los dos. Pero la forma de la existencia no puede separarse de la existencia, pues es la que la da. Por tanto, es justo asignar a cada existente su forma propia y única. Sólo así podrá contribuir el perfeccionamiento del inferior por el superior a la promoción del ser y a la integración del universo.

Así razona Tomás. Dado que con eso tiene buen cuidado de no convertir al alma en una integral del cuerpo ni al cuerpo en una diferencial del alma; dado que sabe atemperar como nadie la superación del acto, que hace salir al alma fuera de su materia para unirse a otro mundo sin detrimento de éste; dado que en él el *espiritualismo* y el *materialismo* (o el *naturalismo*) están pasados de moda, como dice Claude Bernard, tenemos derecho a decir que él sólo entre los filósofos de antaño y casi él sólo entre los filósofos de todos los tiempos, comprendió la verdadera posición del hombre en la armonía general de los seres, su naturaleza mixta e indivisa, su unión estrecha con el cielo y con la tierra, su comunión y su sintonía con los ritmos del mundo y con el espíritu creador, su vida que sin ser doble de ninguna manera, sino siendo una, vive dos niveles, dos órdenes de realidades, lo cual la constituye propiamente en naturaleza fronteriza, en duración mixta, que empalma el tiempo físico con las duraciones que lo envuelven.

CONSECUENCIAS DE ESTA DOCTRINA

Tomás no es un hombre a quien se le puede negar la consecuencia, una vez admitida la tesis. Ésta tiene consecuencias positivas y negativas. La primera es que queda descartado el problema de la unión del alma y el cuerpo. Es un seudoproblema; no hay lugar a unir lo uno. Nadie pregunta cómo se une la circunferencia con el círculo ni la esfera con su superficie. Un ser *uno* puede muy bien constar de ele-

mentos analíticos; pero lo primero es el todo; y éste no es por tanto el resultado de una unión cualquiera. El alma hace que coincidamos sustancialmente con un fragmento del universo y por medio de él nos une al resto; pero dentro no hay ninguna soldadura, sino pura unidad.

Pero se dirá: siendo el alma espiritual no puede ser fruto de la generación corporal; tiene, pues, que venir de fuera a encontrarse con el cuerpo y entonces de alguna manera tiene que *unirse* a él. Ni hablar. Hablar así sería desconocer la profundidad y el rigor lógico de esta teoría. El alma no es fruto de la generación, pero es su término; es el coronamiento natural del proceso generador. Aquí no se produce ningún milagro, ni ningún aterrizaje de fuera, sino una floración interior madurada en una continuidad tan perfecta con los antecedentes fisiológicos —hablando desde un punto de vista fenoménico— como si el alma fuese el resultado de esos antecedentes. No es su resultado; hay discontinuidad metafísica; hay creación. Pero ¿no sabemos que la creación en la criatura no es más que una pura relación y por cierto ascendente, no descendente? Se impone, pues, renunciar a esa imaginación de que el alma desciende, aterriza y se inyecta. Para poesía no está mal aquello de:

Por aquella que te tomó, joven alma, en el cielo
y te puso en el mundo...

Pero no hay que confundir la literatura con la metafísica. Puede hablarse de una *infusión* del alma en el cuerpo y, consiguientemente, de la unión de ambos, y Tomás no tiene escrúpulo en hacerlo así. Pero no hay que olvidar que ese es un lenguaje impropio, sin más ventaja que la de favorecer la brevedad, y que la doctrina no debe sufrir las consecuencias de la inexactitud del lenguaje.

Lo mismo ocurriría si se adoptase la tesis evolucionista respecto a la aparición del hombre en la tierra. En este supuesto, el organismo adánico sería la obra secular de la vida, y el alma racional surgiría en él a su hora, sin ningún golpe de mano, sin ninguna intromisión perceptible; y en cuanto al investigador, ajeno a las cavilaciones metafísicas y atento solamente al condicionamiento de los fenómenos, no habría que exigirle que enfocase este hecho de manera distinta que los demás. Éste diría: En cuanto cambiaron las condiciones de

vida del homínido, surgió un fenómeno nuevo: el pensamiento. Lo encontraría perfectamente natural, y con razón; pues el alma individual, aunque es de origen divino, florece precisamente al realizarse en la materia todas las condiciones de la generación humana; y no hay ningún motivo para pensar que las cosas fueron diferentes en la aparición del alma del primer hombre. La materia no tiene ni más ni menos poder en un caso que en otro. La naturaleza prepara sus propias obras antes de producirlas; y además, en el caso que nos ocupa, prepara la intervención de Dios, y la lleva a término, aunque sin suministrar la explicación única, ya que ésta es transcendente, si bien dentro de un orden natural, dado que la Causa primera es más íntima a sus criaturas que ellas mismas.

Otra consecuencia de esta doctrina se relaciona con la manera como el alma mueve el cuerpo, si es que lo mueve. La verdad es que no lo mueve. Es esta otra manera de hablar muy corriente, aun en el mismo Tomás; pero, llegado el momento, el doctor angélico explica la cosa y entonces aparece patente la impropiedad del lenguaje. El alma no es un motor, sino una parte constitutiva. El alma no es una realidad distinta del cuerpo, como un sujeto aparte, como un *aliud quid*, sino cosa del cuerpo, aunque con poderes superiores a él. Es una forma de existencia. Ella hace que el hombre sea y que sea lo que es; y consiguientemente el hombre evoluciona conforme a su ser. Así, pues, podemos atribuir con verdad sus movimientos al alma, pero como causa formal, no como motor.

Llegado el momento de precisar, observa Tomás que el alma no mueve el cuerpo por sí misma, sino por sus poderes, que no residen en ella sola, sino en el cuerpo animado según sus diferentes elementos y órganos. Así que, en definitiva, esa fuerza motriz que se atribuye al alma se reduce en el plano ejecutivo a "la misma disposición del móvil", y la expresión "el alma mueve al cuerpo" se transforma en esta otra: el cuerpo animado se mueve por sí mismo, gracias a su organización, aunque su fórmula la proporcionó el alma, como idea real orgánica, como "idea directriz". Esto es muy diferente de lo que se representa la imaginación fisicista.

Otra doctrina que entronca también con ésta, aunque tiene raíces metafísicas más profundas, es la distinción entre la esencia del alma y sus facultades, una distinción que Santo Tomás se aferra en sostener,

que niegan los agustinianos y que, sin embargo, se impone cuando se la analiza rigurosamente. La esencia da el ser, las potencias el obrar: si el principio del ser y el del obrar fuesen idénticos, el alma estaría siempre obrando, siempre en acto perpetuo: sería como Dios, que es precisamente el único en quien se identifica la esencia con las potencias, por identificarse en Él la esencia con la existencia.

Aquí no se trata de una sutileza escolástica; aquí se comprometen los principios fundamentales de la doctrina tomista. Se trata de no usurpar los monopolios divinos y de comprobar que la criatura no es acto puro, que siempre cabe distinguir en ella el *actus primus*, que es acto de ser, y el *actus secundus*, que es acto operativo, de donde se deduce un doble principio: la esencia que confiere el ser y los poderes reales que confieren el obrar.

Esto se patentiza con más claridad todavía en el alma. La esencia del alma la abandona a sí misma. ¿Cómo podría valerse entonces? Necesitaría ser Dios. Para realizar su destino tiene que salir de sí, y para eso no le basta el poder de existencia, necesita poderes de acción. Y ¿cómo sale de sí misma por la acción? Ya lo dije: gracias a sus facultades: las superiores, como la inteligencia y la voluntad, que corresponden a su poder de superar su propia materia, y las inferiores que pertenecen globalmente al alma y al cuerpo y se distribuyen según los distintos órganos. Supuesta la doctrina sobre el compuesto humano, tal como quedó descrita, salta a la vista la imposibilidad de identificar la esencia con las potencias. En efecto, el alma, en su esencia está totalmente en el cuerpo y en cada una de sus partes, por ser la única forma de existencia, pero en cuanto a sus potencias está en los diferentes órganos especializados, a los que informa o anima como pudiera hacerlo un alma particular. Esta diferencia de radicación ¿no prueba la diferencia de las mismas realidades? [33].

Hemos de contar también con que esta doctrina tiene consecuencias importantes por lo que se refiere a la embriogenia, herencia y caracteres individuales de las almas humanas, lo mismo que por lo que respecta a su funcionamiento intelectual y volitivo en este mundo y en el otro. Reservamos para más adelante este último punto; pero precisa decir una palabra sobre los otros tres.

---

[33] Cfr. *De spiritualibus creaturis*, I, 4.

Muchos pensadores opinaron y siguen opinando que el alma además de motor es fabricante; que está presente desde el momento de la concepción y toma a su cargo el trabajo de diferenciación orgánica, nutrición y desarrollo que culmina en el nuevo ser. Ésta es una concepción que tiene en cuenta la práctica sacramental, porque ésta debe atenerse a lo más seguro, pero que está en flagrante contradicción con los principios tomistas. Para Santo Tomás el alma no tiene más de fabricante que de motora propiamente tal. Sirve de base de fabricación, como forma existencial del generador y principio determinante de sus obras; se encuentra en la meta, como término del trabajo, en el momento en que se *anima* el cuerpo y en que tiene lugar la humanización u hominización, como dicen algunos filósofos [34]; pero no es ella la que realiza ese trabajo. La *virtud formativa* del germen no es un poder del alma, sino una *virtud de la especie,* procedente de los individuos procreadores o fecundantes, que participan también de la especie y llevan marcados sus caracteres: de ahí la herencia. Esta virtud activa se concreta en las propiedades de elementos complejos, de una virtualidad efectiva maravillosa, pues reflejan en su conjunto las propiedades del viviente futuro, incluso las de su alma. Estamos muy lejos de conocer esos elementos y sus propiedades. Actualmente hablamos de propiedades físico-químicas, una expresión que puede bastar dándose un amplio margen de comprensión, pero que encierra indudablemente muchos misterios. Lo que debemos mantener es que esos misterios pertenecen al orden *físico,* tal como lo entendía Santo Tomás y de ninguna manera al orden propiamente espiritual. Ahí no actúa para nada el espíritu.

Cuando, gracias a este proceso de preparación, adquiera su *última disposición* la materia del nuevo cuerpo —esa disposición que necesita para subsistir la sustancia viva en vías de gestación—, entonces recibe su forma, *ipso facto* y en condiciones de perfecta homogeneidad entre la acción y sus resultados —tratándose de una vida puramente animal—. En el ser humano el resultado desbordará la acción, pues el nuevo ser debe compartir el mundo del espíritu: por eso requerimos la colaboración divina. Pero ésta está incluida en el hecho mismo pre-

[34] Leibniz llamaba este cambio *transcreación.*

visto por la *natura naturante,* que comprende también a Dios, y por eso también ella se produce *ipso facto,* y su resultado es plenamente natural y nada milagroso, como indiqué más arriba. El ser engendrado tiene un alma, porque se ha organizado la materia que debía formar su cuerpo, o dicho de otra manera, ha pasado de la potencia al acto; porque el alma es "el *actus primus* del cuerpo que tiene la vida *en potencia*"; porque "es lo mismo decir que el cuerpo tiene un alma que decir que la materia de ese cuerpo está en acto" *(In II De Anima,* lect. I). El alma nueva no se adelanta, pues, al cuerpo para constituirlo, sino que le sigue como un resultado normal de su constitución. Lo que precede es el alma de los fecundantes, principio del dinamismo vital que actúa en ellos y en lo que emana de ellos con vistas a la nueva vida.

Cuando esta nueva vida haya de crecer, regenerarse o repararse en caso de avería, exige esta misma doctrina que estas operaciones corran a cuenta no del alma considerada aisladamente, sino de la misma virtud de la especie individualizada, concretada aún en las propiedades de los elementos corporales, o en el *metabolismo* vital, como se dice ahora. Aquí el agente propio no es ni el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, sino el cuerpo animado, el cual se mueve a sí mismo en virtud de su actualidad ontológica organizada. Si alguien prefiere repartir las funciones sin romper la unidad del compuesto hilemórfico, deberá decir: en la nutrición, crecimiento y regeneración del ser vivo el alma obra *mediante* las propiedades corporales, y éstas o el cuerpo *en virtud* del alma.

De aquí se sigue que las características del nuevo ser, incluso las anímicas, resultan, como dije, de las actividades operantes en la generación y no de una iniciativa creadora. Para que las almas pudieran diferenciarse entre sí independientemente del cuerpo —para ser de una manera o de otra, inteligentes, fuertes, inclinadas a la virtud o al vicio por sí mismas—, tendrían que haber sido creadas primero y luego infundidas en el cuerpo. Pero ya denuncié la falsedad de esa concepción en nombre del tomismo más seguro. No existe esa preformación del alma (¡aquí no hablamos de preexistencia al estilo platónico!). Lo que hay es generación, no del alma, sino del compuesto, del hombre, y eso con toda propiedad y absoluta precisión —sabiendo que el alma es constitutiva del hombre— *(Homo generat hominem).* De aquí

se sigue que las condiciones de la generación determinan las cualidades del compuesto y todo su valor ontológico y funcional.

Tomás no teme afirmar cosas que harían saltar a tantos "espiritualistas", menos positivos: "Las diversas disposiciones que muestran los hombres en las actividades del alma provienen de sus diversas disposiones corporales" (*De Mem. et Remin.*, lect. I). "La nobleza del alma depende de la buena complexión del cuerpo" (*In II De Anima*, lect. 19).

Ya se entiende que en esta última frase no se trata de la nobleza de alma adquirida por el esfuerzo libre de la voluntad, sino de la que nos es congénita. Y lo que es más sorprendente, los mismos cambios que proceden del libre albedrío, como los hábitos adquiridos, la adquisición de la cultura y la conversión moral, todo ello, según Santo Tomás, es el resultado de la evolución del cuerpo animado: un proceso en el que el alma no interviene sino como término [35].

No puede extrañar demasiado que estas afirmaciones, recogidas en ambientes mal preparados, hayan dado ocasión a que se tome al Doctor Angélico por un semimaterialista. Aún hoy no faltan pensadores muy bien intencionados que impresionados por esos pasajes consideran a su autor demasiado hundido en el aristotelismo. La verdad es que esta orientación del tomismo puede salvar muchísimas situaciones que vienen a comprometer sin quererlo un espiritualismo que se presenta como más depurado o un agustinismo sentimental, que, a mi juicio, condenaría hoy día el mismo Agustín. El tomismo ha sabido adoptar ante la ciencia una posición inexpugnable, por lo mismo que le reconoce todos sus derechos y le quita así todo pretexto para negar las verdades superiores, ajenas a sus investigaciones.

IX. LA NATURALEZA Y EL HILEMORFISMO

La naturaleza está constituida por un sistema de cambios, cuyo movimiento, fundado en el espacio y el tiempo y registrado por éste, representa la condición más general e inmediata. Su sujeto es lo que

---

[35] *Q. XXVI, de Veritate*, art. 3, ad 12.

Tomás llama *ens mobile*, es decir, el ser que por su misma naturaleza está sujeto al cambio, nacimiento y corrupción, en contraste radical con los seres fijos —pero no inertes— del mundo del espíritu. Tomás admite en la naturaleza cambios absolutos de ser, en los que una cosa puede transformarse en otra totalmente diferente, sin más substratum común que lo que él llama *materia prima*, que es el elemento metafísico inaccesible a la experiencia, y del que hablaré en seguida. Aparte de esos cambios *sustanciales*, hay otros más o menos superficiales, llamados *accidentales*, los cuales afectan a la sustancia, pero sin destruirla, por lo menos siempre que no la *alteran* hasta el punto de provocar otra nueva sustancia, en cuyo caso la primera se convierte en la segunda.

Como cambios accidentales figuran el desplazamiento local, el aumento y la disminución y todas las alteraciones producidas en las cualidades elementales llamadas físicas. Para Tomás todas estas formas de cambio son igualmente objetivas, aunque dentro de cierto orden. Las cualidades sólo tienen objetividad a través de la cantidad, que es la cualidad en estado de emergencia, como diría Bergson [36], así como la cantidad sólo tiene objetividad a través de la sustancia. Efectivamente, tal es el orden de las determinaciones de la sustancia: primero es extensa y luego dotada de tal o cual cualidad. Por eso ocurre igual con el cambio y sus diversas especies: En el cambio local son básicos el acercamiento, alejamiento y todos sus ritmos; vienen en segundo lugar el aumento y la disminución, y luego vienen los cambios cualitativos.

Aquí se ve cómo Santo Tomás concede el margen necesario a una interpretación geométrica o numeral de los fenómenos y a la aplicación de las matemáticas a todo el campo de la experiencia, pero al mismo tiempo se opone a la arbitrariedad cartesiana que pretende reducir todas las determinaciones de los seres físicos a números y movimientos espaciales. Este empobrecimiento ontológico le habría parecido deplorable; por lo demás, tuvo ocasión de expresar su parecer a propósito de los pitagóricos, que lo reducían todo al número. No hay motivo ninguno para pensar que las cualidades corporales se reducen pura y simplemente a unas danzas de partículas extensas, regidas por ciertas leyes mecánicas. Estas fantasmagorías del espíritu matemático tenían que chocar por fuerza a un pensador que veía en Dios la fuente

36 Cfr. *Introduction à la Métaphysique*, pág. 28.

de toda idealidad, aun de la que se traduce en las cosas que nos rodean. No cabe duda que la idealidad primordial va degradándose a medida que se desciende en la escala de los seres, pero nunca hasta el punto de reducir a puras apariencias las combinaciones cualitativas que constituyen toda la belleza objetiva del universo. Tomás estima —igual que H. Bergson— que la realidad es tan "pintoresca" en sus misterios como la impresión subjetiva que nos hace, y aunque no puede definir la cualidad como tal en sí misma, sino sólo con relación a la sustancia, la considera como un hecho, con el mismo título que la cantidad, aunque a través de ésta. La sensación percibe las cualidades en sí mismas, aunque añadiendo de su parte lo necesario para la adaptación práctica determinada por el hábito.

EL CAMBIO

El cambio plantea una cuestión espinosa —aparte de sus especies, que suscitan naturalmente muchos problemas imposibles de abordar aquí—. ¿Qué es el cambio y cómo debemos concebirlo, si no queremos contentarnos con la intuición que tenemos de él? Los filósofos de todos los tiempos se estrellaron contra este misterio, que sigue inquietando a los pensadores de nuestros días como nunca. Santo Tomás volvió a él muchas veces. En su pensamiento encontramos un aspecto que es interesante destacar porque le da un aire extraño de modernidad. Me refiero a la subjetividad relativa del movimiento que implica *a fortiori* la del tiempo [37].

Si el movimiento tiene algún derecho a figurar como real, debe ser ante todo algo *actual*, de forma que podamos decir: en este momento ocurre algo. Pero esa actualidad no puede radicar evidentemente ni en el punto de arranque del movimiento ni menos en su término de llegada. Tiene que estar entre los dos. Pero al intentar captarla, se encuentra uno perplejo; porque nos damos cuenta de que en cualquier momento que podamos señalar, el móvil acaba de llegar o de arrancar, según se mire, pero nunca *pasa*, a menos que nuestro pensamiento no lo decida así por real orden. Para captar objetivamente el mismo paso —y no la llegada o la partida— habría que situarse entre dos

37 Cfr. *In III Phys.*, I, 5.

puntos o dos estados contiguos. Pero esa contigüidad es algo que no existe. El espacio franqueado no presenta cortes —o bien presenta una infinidad, lo que es otra manera de decir que no hay por dónde cogerlo—. ¿Dónde está, pues, esa continuidad, ese paso, en que consiste esencialmente el movimiento? Sólo en el alma, contesta Tomás. Nuestra duración interior, equipada de previsión y de memoria, es la que establece el lazo entre los puntos o estados en sí indeterminados por los que pasa el móvil, y nuestro cómputo interior o exterior es el que determina esos estados. De esta manera el movimiento y el tiempo resultan igualmente subjetivos precisamente en el aspecto que los define, ya que su unidad —lo que equivale a decir su ser, o más exactamente, su forma de ser— depende del alma; la realidad concreta sólo ofrece la materia.

Si se piensa en aquel dicho de Aristóteles que recogió Tomás —"el movimiento es como la vida de la naturaleza"— se sentirá uno impresionado al ver que nuestro espíritu colabora de una manera tan íntima e importante en esta vida de que somos testigos. El ser móvil es en parte obra nuestra. Las cosas sólo participan del movimiento y del tiempo mediante su solidaridad con nuestra conciencia. Ellas tienden hacia nuestra conciencia por su propio bien y por el nuestro, pues nosotros contribuimos a completarlas en su categoría de movientes y ellas a su vez nos enriquecen. Así existe una simbiosis de todo lo creado, móvil o inmóvil en la conciencia primordial que es Dios. En Él todo lo creado es espíritu, procedente del espíritu, viviendo del espíritu y hecho para el espíritu.

No ha faltado quien tema que la tesis así interpretada pueda conducir al subjetivismo. Miedo totalmente infundado. El movimiento y la duración son cosas reales: tienen la realidad de las cosas y la de sus adquisiciones progresivas. La realidad del móvil está representada en el tiempo por el instante que permanece idéntico a sí mismo como sujeto. Las adquisiciones hacen que el instante, que es idéntico como sujeto, sea diverso *ratione*, es decir, en su naturaleza, la cual cambia según los distintos aspectos, lo mismo si se trata de movimientos que de espacio, color, volumen o de cualquier otra cosa. Por lo demás esa diversidad del instante fugaz es indeterminada en sí misma; ahí no hay números concretos, enteros o fraccionarios; a ello se opone la divisibilidad hasta el infinito: ahí está el misterio del continuo, pese

a Leibniz y a sus secuaces. Pero la extensión, en la que consiste propiamente el movimiento y el tiempo, no puede proceder más que del alma. Es una síntesis mental del antes, del durante y del después, del presente, del pasado y del futuro. La sensibilidad lo percibe como un flujo, cuya continuidad garantiza la memoria, y cuya "razón" esencial, naturaleza propia y consiguiente unidad, percibe la inteligencia.

A este propósito resulta curioso comparar la actitud de Tomás con la de los filósofos del *Cogito*. Henri Bergson, por ejemplo, se pone a filosofar partiendo de los *datos inmediatos de la conciencia;* así analiza la duración interior y luego se esfuerza por aplicar sus resultados al estudio de la realidad exterior. Tomás parte del ser, del objeto y encuentra en ellos subproductos de la vida, residuos o adarajas, proclamando su subordinación, y al analizarlas descubre la duración interior y encuentra que el movimiento es pensamiento y que el movimiento *cosa* es sólo una serie indeterminada sin unidad constitutiva, pura materia. Se sabe que Agustín había tenido la misma visión a propósito del tiempo: "El tiempo no es más que una extensión. ¿De qué? No sé; pero me extrañaría que no fuese de la misma alma" (*Confesiones,* I, XI, 26). Semejantes comprobaciones vienen a convencernos muchas veces de que es posible la colaboración partiendo de métodos totalmente distintos. Y aún pudieran multiplicarse los ejemplos.

LA SUSTANCIA

Volviendo al cambio sustancial, me veo obligado a aclarar la noción de sustancia, tan extrañamente falsificada o desconocida después de Descartes, y tan sencilla como profunda en Tomás, ya que no en sus émulos, imbuidos en doctrinas al parecer similares a la suya.

Los idealistas se figuran que la idea de sustancia responde a la noción lógica de soporte de cualidades, algo así como la pared es el soporte de la pintura. Pero la ingenuidad de esa concepción es a cuenta suya. La sustancia tomista no es eso, sino que se presenta explícitamente como el término de atribución, como la relación primordial, fundamento de todas las otras, lo cual no está tan lejos del idealismo. Analíticamente la sustancia se resuelve en materia y forma: esa es la relación, o mejor dicho, la correlación fundamental. Pero la forma es

idea y la materia es una potencia determinada, también idea, en contraste con el burdo sustancialismo que se imaginan.

Las sustancias inmateriales se reducen a ideas dotadas de un modo subsistencial que se proclama como inaccesible al concepto, y por lo mismo indefinible. La sustancia *separada* es incognoscible en sí misma, sólo se la puede conocer por sus relaciones, mientras que la sustancia material *es* una relación, consistente en la actualización de una potencia por una esencia que en sí misma es ideal. No creo que en esto encuentren los idealistas mucha materia para chistes fáciles.

En sus objeciones siempre suponen éstos que se trata de un sujeto separado de todos sus atributos, con lo que les resulta muy cómodo afirmar que semejante realidad es inconcebible. La verdad es que si la sustancia desempeña el papel de sujeto en el análisis metafísico del ser, cuanto tiene de concreto lo tiene por éste, es decir, por el sujeto cualificado, el cual, en cuanto conjunto, es anterior a sus elementos. La sustancia tomista se identifica numéricamente con sus accidentes. Éstos no se suman a ella: son ser, no seres. Y lo mismo ha de decirse de la conciencia con relación a sus estados y del yo respecto a sus fenómenos. Orgánica o inorgánica, la sustancia es a sus cualidades lo que lo indeterminado a lo determinado. La sustancia es el ser, los accidentes su manera de ser. Pretender que no existe objetivamente un ser, so pretexto de que no se puede percibir de él más que su forma de ser, es una extraña pretensión. Y además ¿no podemos decir que podemos concebir la sustancia en sí misma a título de forma o idea, a título de materia informada e incluso a título de la *privación* que evoca todo el conjunto de formas de la naturaleza?

Sea de esto lo que fuere, no sólo no existe para Tomás la sustancia desnuda, sino que puede afirmarse de la sustancia cualificada que nace en cierto modo de sus determinaciones, puesto que la alteración de una sustancia precedente desembocó en ella como en su término. La última disposición que determina la introducción de la forma sustancial coincide con ella: las nociones son distintas, pero la realidad concreta es la misma. Y en la vida ulterior de la sustancia no quedará nada concreto subsistente bajo los cambios, como imaginan los objetantes; no hay ningún "sujeto" permanente en el sentido empírico de la palabra, sino solamente un límite a las variaciones, en

virtud del cual podrá decirse que la sustancia concreta se sobrevive a sí misma en sus manifestaciones concretas.

En otros términos, para Santo Tomás, por mucho que se apure la experiencia nunca dará nada que permanezca inerte e inmutable bajo los cambios; porque eso no *existe*. Los elementos metafísicos no son seres. El atomismo se propuso crearlos, y los críticos de la sustancia tomista siempre se han situado en el punto de vista del atomismo. Era volver la espalda por anticipado al sistema que se pretendía analizar y juzgar. Digamos en descargo de estos despistados, que muchos escolástico, como los agustinianos, los ocamistas, Escoto y Suárez, dieron muchas veces ocasión al malentendido.

Así, confiriendo a la materia prima una actualidad propia, y viendo en la educción de las formas una especie de creación, muchos prepararon el camino para esa visión atomística de la sustancia, que debía franquear el acceso al empirismo y de rechazo al idealismo. Pero aquí estamos analizando el sistema de Tomás. A su juicio, la materia no tiene ninguna actualidad propia y la sustancia, actualizada por sus accidentes, no tiene ninguna realidad empírica. La educción de las formas no implica ninguna especie de creación, como no existe creación ninguna en la operación de extraer una estatua de un mármol. La figura de la estatua no se crea, se cincela desprendiéndola de la materia, *transformando* ésta: lo mismo ocurre con la sustancia, aunque en un plano más profundo.

LAS CAUSAS

Las mismas observaciones tendrían fuerza en lo que se refiere a las causas llamadas *transitivas*, implicadas igualmente en el devenir físico. También éstas se prestan a bromas baratas, cuando se imagina un *salto* de no sé qué *virtud*, que fluye de la causa al efecto, como un surtidor de agua que salta de la fuente al prado. La causalidad tomista es cosa muy diferente. Se aproxima mucho a la idea de ley, y le falta poco para identificarse con ella. El ser opera en cuanto que está *en acto*, es decir, en cuanto posee una forma de existencia determinada y comunicable. Pero esa comunicación no es un paso, sino un toque en el paciente: *actio est in passo:* es una actualización en el paciente, dependiente del acto del paciente. Y ¿qué es esa dependencia? Pura rela-

ción: pues entre lo que pasa o existe en el agente y lo que se produce en el paciente no media nada: no hay una *virtud* que se vierte, ni paso ninguno.

LOS PRINCIPIOS SUSTANCIALES

Una vez aclarados estos conceptos, importa darse cuenta de que en una filosofía objetiva como la de Tomás se impone la idea de sustancia como la idea misma del ser. La sustancia es la propietaria del título de ser, todo lo demás sólo *es* en función de ella. De hecho todos los problemas filosóficos gravitan más o menos en torno a éste. Éste es el que divide las escuelas en realistas, idealistas, panteístas, empiristas, materialistas, etc. Es fácil prever a dónde se orientará el objetivismo tomista. No se puede considerar una realidad objetiva como un paquete de fenómenos de nadie ni de nada. La misma idea de fenómeno forzó a Kant a poner la cosa *en sí*. La diferencia está en que Kant se niega a definir su soporte noumenal, mientras que Tomás define el suyo a base de *idea* y *materia*, añadiendo como tercer principio de la naturaleza la *privación*, obligado por el hecho del cambio.

En efecto, para que haya cambio es preciso que el sujeto que va a cambiar posea a la vez posibilidad de cambiar y alguna falta. Tratándose de cambios superficiales o accidentales, esa falta —esa ausencia de ser— es relativa. Pero si el cambio ha de ser radical y ha de terminar no en otra disposición del mismo ser, sino en *otro* ser, entonces la ausencia de ser antecedente debe ser absoluta: tal es la *privación*, donde no hay más sujeto subyacente al cambio que la misma posibilidad de cambiar; una posibilidad real, puesto que el cambio es real, y término objetivo de una correlación positiva entre un hecho anterior y otro posterior, dispuestos a sucederse conforme a ciertas leyes cósmicas.

Esta es la *materia prima* tomista, fiel heredera de la *hüle* aristotélica. Representa una potencialidad que Santo Tomás traduce en términos relativos: *ordo ad actum*. Por tanto no es separable de su fundamento en la sustancia, es anterior a ella y posee la realidad propia que corresponde a un ser relativo. Se sabe que Tomás ve en la relación uno de los elementos positivos del mundo, por ser factor de orden; pues el orden objetivo de las realidades es también una realidad.

Y ¿qué acto es ése al que dice correlación la materia, o mejor, cuyo elemento correlativo es ella misma? Es la forma, el principio determinante de la sustancia, *idea* objetiva de realización, la cual tampoco tiene existencia por sí misma, sino que califica una existencia determinada, que no será la existencia de la materia que va a ser informada, sino del sujeto, único ser existente.

Así, pues, téngase bien en cuenta que los tres principios mencionados —materia, forma y privación— no son en absoluto más que elementos analíticos necesarios para interpretar metafísicamente la realidad móvil; pero de ninguna manera constituyen existencias.

LA SUSTANCIA Y LA FÍSICA MODERNA

He insistido sobre el carácter extra-empírico de estas nociones, porque el desconocimiento que tienen de ellas lo mismo sus discípulos que sus adversarios es la causa de todas las dificultades y oposiciones. Se imaginan que Tomás propone aquí un sistema de física en el sentido actual de la palabra, cuando en realidad su hilemorfismo es compatible con cualquier teoría física, supuesto que ésta no adopte una actitud metafísica contraria. Aquí no se discuten los elementos empíricos de la realidad; por consiguiente, ni se descarta ni se confirma ninguna teoría científica relativa a ellos. Esos elementos entran en lo que Tomás llama *dispositiones materiae*, y afectan a la *materia segunda*, que ya es un compuesto y que puede concebirse como se quiera sin alterar en nada el análisis fundamental del *ens mobile*.

Los que opinan de otra manera se equivocan de parte a parte. Los que recurren aquí al concordismo o abandonan la teoría como si hubiese quedado arrumbada por la ciencia, confunden dos planos: el empírico y el metafísico, con lo cual no hacen más que embrollarlo todo. También desbarran los que hablan con irrisión de *entidades*, de las que saldrían luego, como de un crisol, las realidades de este mundo. Éstos olvidan que el compuesto materia-forma preexiste como todo a sus partes; que lo que se transforma en la generación es el todo y que esa mezcla imposible de que se mofan sólo existe en su fantasía. Aquí el misterio, y también la maravilla y la obra maestra —que sólo pueden despreciar los espíritus superficiales— está en que

esa transformación de que hablamos es radical, mientras que nuestra costumbre de ver sólo manipulaciones de tipo fabricación nos induce a no concebir más que transformaciones superficiales, en las que queda un residuo, como el mármol que, sin dejar de serlo, puede convertirse en una estatua, en un velador o en un lavabo. Aquí no queda residuo; el todo se transforma en otro todo, pero sin entidades componentes. La materia sólo existe como materia de una cosa determinada por su forma; y ésta sólo existe como forma de la materia que anima y determina. Así, pues, la materia y la forma no tienen más existencia que su existencia correlativa, en virtud de un compuesto que es ahí la única realidad *concreta.* Escojo esta palabra porque indica perfectamente lo que se pretende. *Con-creto* indica una composición real y no un juego de abstracciones; pero como sólo existe en ese compuesto una sola cosa concreta, constituida por elementos no concretos, sino puramente metafísicos, huelga hablar de *entidades* ni de composición de orden empírico, y por consiguiente es estúpido temer ningún choque entre tales elementos y los átomos, electrones u ondas.

Los sabios más reflexivos, viendo que la materia se les deshace cada vez más entre los dedos, comienzan a preguntarse si no habrá que pensar en alguna otra cosa; y así no tienen inconveniente en decir con Jeans que lo real es fundamentalmente espíritu. Santo Tomás lo llama, *idea, forma,* pero como éstas cambian es preciso suponer una base de cambio —siempre *del mismo orden*— y a eso lo llama materia. Platón la imaginaba más o menos sutil, hasta hacer de ella un no-ser o un espacio —al menos eso es lo que le echa en cara Aristóteles—. Tomás la concibe como una realidad objetiva, pero no empírica, en lo cual viene a darle la razón toda la "idealidad" que se ve obligada a introducir la misma física moderna. Su filosofía, enfocada desde el punto de vista de Dios, fuente de ser, vida soberana, pensamiento e idealidad, le indujo a acentuar intensamente esta especie de animismo universal, que constituía el secreto de la filosofía de Aristóteles. ¿No es una especie de alma esa *forma* animadora de las cosas, principio de su dinamismo y de su dirección hacia su bien? El nombre de alma ha quedado reservado para designar una forma especial, que tiende a independizarse de su materia y lo logra en parte en el pensa-

miento puro del ser humano y totalmente en los espíritus puros, en las "formas separadas" o angélicas.

El filósofo que acierta a especular sobre esta unidad de plan sabe que posee una de las ideas maestras que puede sugerirnos el cosmos; pero no por eso vuelve las espaldas a la experiencia. Así prepara el porvenir de que hablaba Ravaisson cuando profetizaba que llegaría un día en que la vida, y mejor aún, el pensamiento explicarían la materia inerte: ¡tan lejos iba a quedar ésta de poder explicar la vida, cuánto menos sus manifestaciones más elevadas! La forma material es como un alma sin memoria, que comunica a su sujeto una vida momentánea que no se prolonga en el pasado ni se proyecta en el porvenir, más que por obra de nuestra mente, como hubimos de reconocer; en una palabra, una vida que sólo *dura* en nosotros y que por eso carece de conciencia propia. A este propósito es impresionante un texto de Leibniz en su *Monadología: Omne corpus est mens momentanea, seu carens recordatione.*

Hay más; y es que las tendencias evolutivas que manifiesta la naturaleza no se explican en la filosofía tomista mediante un *apetito* inherente a la misma materia prima, sino en virtud de las propiedades de la materia ya determinada por su forma respectiva. Cuando se atribuye a la materia un *appetitus ad formam* se trata de una finalidad propia de la naturaleza general, y por lo que respecta a la misma materia, se refiere a su receptividad nunca agotada —*privatio*— y de ninguna manera a una tendencia activa, como pretendían Avicena y Maimónides. En todo caso es innegable que esta clave universal que tenemos en el hilemorfismo posee un valor más actual que nunca, si es cierto, como nos induce a pensar la teoría de la evolución, que todos los seres de la naturaleza, a pesar de sus profundas diferencias conservan entre sí cierto parentesco esencial y desde el punto de vista experimental apenas difieren más que en el grado y en la dirección de su desarrollo.

LA INDIVIDUACIÓN

Siempre preocupó a los pensadores adictos al hilemorfismo la cuestión de la individualidad de las formas, que en sí mismas son idealidad pura.

De acuerdo con su doctrina general Tomás la resuelve diciendo que las formas se individuan por la *materia sellada por la cantidad*. Muchos críticos comprendieron del revés esta solución —como todas las que desbordan en metafísica el espíritu fisicista—. Se imaginan una materia general, cuyos jirones se reparten las formas y de los que una misma forma podría apropiarse un buen surtido para crear así una serie de individuos distintos dentro de la misma especie. Semejante concepción está en abierta oposición con la doctrina tomista. La materia en sí misma no tiene partes ni jirones; es *pura potencia*. Al no tener en sí misma y por separado ninguna existencia concreta, no se la puede concebir dividida en estado de aislamiento; sólo adquiere la divisibilidad y la extensión al contacto con la forma, tanto de la antecedente a la generación del individuo en cuestión como a la subsiguiente. El problema real que se plantea es el siguiente: ¿cómo una materia que está sometida de hecho a una forma determinada puede prestarse a la reproducción de esa misma forma en distintos individuos? Y se responde: dividiéndose la materia que es esencialmente particular por ser puro recipiente, mientras que la forma se multiplica, ya que ésta es por sí misma *idea*, y como tal está dotada de universalidad.

Pero es evidente que este problema no se presentaría siquiera si sólo hubiese formas sin materia disponible para concretarse en condiciones que permitan la multiplicación, es decir, si la materia de que disponen no estuviese sometida *potencialmente* a la cantidad igual que lo está a la forma. Por eso se dice, hablando en términos generales: "El principio de la multiplicación de los individuos dentro de una misma especie es la división de la materia determinada por la cantidad". Naturalmente se trata de una cantidad *actualizada*, en virtud de la cantidad de una materia bajo su forma, que de hecho es la del compuesto cuya disolución se identifica con la generación de la nueva sustancia. Así todo es agua clara.

Sin embargo, piensa la gente que todo se complica de nuevo al tratarse de la individuación del alma humana. Afirmó Escoto, y muchos otros con él, que poner la materia como principio de la individuación del alma humana es rebajar su existencia individual al rango de una existencia infraespiritual. Pero aquí se comete un equívoco.

Tomás tiene buen cuidado de no afirmar que lo que distingue a los individuos humanos entre sí sea únicamente la materia de que constan. También difieren las almas. ¿Pero cómo y por qué pueden diferenciarse perteneciendo a la misma especie? Ese es el problema.

La materia no es ni la única ni la principal causa que nos hace individuos humanos, o digamos personas. En esto tiene más importancia el alma, pues, gracias a su espiritualidad nos asemeja a los espíritus puros que subsisten en sí. Pero cuando nos preguntamos cómo puede un alma humana no diferenciarse de otra más que en número, en vez de constituir por sí sola toda una especie, como los ángeles, nos vemos forzados a responder —so pena de construir una filosofía totalmente distinta—: por razón de la materia, la cual unida sustancialmente al alma, lanza al compuesto al espacio y al tiempo, a la generación y a la destrucción, ocasionando así la multiplicación de los seres humanos dentro de la misma especie. No hay por qué escandalizarse de esto. Sólo los platónicos, conscientes o inconscientes, pueden objetar por considerar el alma en sí misma como una sustancia humana completa. Si el alma es el hombre, como quería Platón, no tiene sentido la individuación por la materia; pero se impone en la doctrina del compuesto humano.

Téngase bien en cuenta además que la materia individuante, aquí como siempre, es la materia concreta, considerada en los progenitores, en la naturaleza general y en el ser engendrado: de suerte que éste queda caracterizado, es decir, individualizado: 1.º por la herencia; 2.º por las operaciones generales a que se le somete, y 3.º por su evolución espontánea y voluntaria. Pero todas estas vías de formación autónoma, de individuación y de distinción sólo se le abren al alma mediante su entrada en el cosmos, en el mundo de la materia y de la cantidad.

LA FINALIDAD

Afirmar que en la naturaleza todo es *idea* encarnada, manifestación de un pensamiento inmanente, dotado de un dinamismo correspondiente ¿no equivale a proclamar la finalidad? Un fin no es más que una forma realizada, la cual, antes de realizarse, había constituido

la determinación de un agente, identificándose con él en cuanto tal; porque ¿qué es un agente, sino un sujeto determinado a hacer algo?

La causa final no es más que la causa eficiente determinada, y determinada naturalmente por lo que tiene que hacer o desea realizar. bien sea de una manera fijada ya en su última determinación, como opina ciertamente Santo Tomás, bien sea sólo de una manera virtual —e indeterminable por anticipado— contenida en una tendencia orientada, como pretende H. Bergson. Esta última concepción es extraña a nuestro autor, pero no le molestaría, pues es puro resultado de la experiencia, tal como lo sugiere inequívocamente una simple mirada a la serie zoológica y paleontológica que conocemos hoy día.

En todo caso, según la doctrina de Tomás, la finalidad entra como elemento esencial en la definición de la acción. Eso es lo que añade a los análisis tan admirables de Aristóteles en el II libro de la *Física*. Él toma las cosas desde más arriba que el Estagirita. Él no dice al tuntún: la naturaleza busca lo mejor; sino: la naturaleza obra, y obrar es hacer una cosa concreta. La naturaleza obra con continuidad y fidelidad, lo cual prueba que hay en ella determinaciones activas, que constituyen propiamente fines. Suprimid el fin y tendréis una acción *cualquiera*, es decir, una acción impracticable, porque la indeterminación es tan inviable en el ser como en el pensar. *A fortiori* será irreproductible *ut in pluribus*, la acción indeterminada. Y menos todavía culminará en conjuntos armoniosos y estables, y no solamente estables, sino propicios en ciertos casos para reproducirse mediante la generación de individuos semejantes. Desde este último punto de vista el finalismo consiste en afirmar que el conjunto de una serie de actos ordenados preexiste en cierto modo y determina cada una de sus partes; pero no consiste en negar que esa ordenación pueda ser el resultado de un determinismo fenoménico riguroso, que sería el ejecutor leal de la ordenación predeterminada en su causa ideal, sea la que sea.

LA FINALIDAD Y EL DETERMINISMO

Se ve que Tomás fundamenta la finalidad en el determinismo de las causas: ¡tan lejos está de oponer la finalidad al determinismo como

hacen tantos modernos! La finalidad no es más que un determinismo *ante factum,* debido a la determinación del agente, y esto es válido en cualquier caso, a pesar de las diferentes determinaciones activas que presenta la naturaleza. Aun en el supuesto de que exista un átomo inerte, su peso específico constituye ya un determinante que lo inclina en determinado sentido. Igualmente, los universos de Demócrito no son hijos del azar más que de una manera relativa, pues en el fondo preside una finalidad. En el polo opuesto, el viviente *animado,* es decir, dotado de una unidad ontológica y funcional característica, tiene como el átomo una determinación dinámica correspondiente a su naturaleza, y por lo mismo más compleja, equipada con todo un ciclo de funciones. Acaso quiso significar esto Bergson al decir que la naturaleza construye un ojo con la misma facilidad con que nosotros levantamos la mano, o digamos, con la misma facilidad con que cae un cuerpo pesado. Y sabemos que esto no excluye de ninguna manera el determinismo elemental, en virtud del cual se manifiesta el plan orgánico, se defiende y tiende a reproducir ejemplares semejantes.

La manzana de la discordia entre los partidarios y los adversarios de las causas finales consiste en averiguar si el caso del ser vivo y el del átomo pueden enfocarse *ex aequo,* como acabo de hacer, respetando a cada uno su propio plan, o si el caso del ser vivo, o en general del ser ya complejo, debe reducirse en último análisis a una simple repetición o variante del caso del átomo, como pretenden los materialistas. Entonces, a decir verdad, ya no se trata de la finalidad en sí misma, sino de la ontología en general, del problema de las esencias, de las unidades sustanciales, de los seres. ¿Es un viviente un ser, o una colonia de células, de átomos, de electrones, de cuantos de energía, etc.? Si es un ser tiene su propensión como tal, una propensión plurifacética como él: ese es su plan orgánico, tal como lo patentiza la embriología, la fisiología general, lo mismo que la moral y la sociología. Eso es el finalismo tomista. Y esto no es una simpleza, es el mismo espíritu científico.

Si preferimos atenernos a un Demócrito más o menos racionalizado, debemos saber que la negación de la finalidad es una posición que no puede defenderse filosóficamente, supuesto que la finalidad es un dato positivo con el que hay que contar, como hemos visto, y entonces queda sólo la alternativa entre admitir dicha finalidad o intentar ex-

plicar los hechos remontando el agua más arriba. Pero eso es emprender el camino del proceso *in infinitum* y anular con ello toda posibilidad de explicación y toda ciencia [38].

DETERMINISMO Y CONTINGENCIA

Están tan imbricados en el pensamiento de Tomás el determinismo y la finalidad que tiene que enfrentarse con la misma cuestión que los antiguos estoicos y los deterministas modernos, que es la de saber si no estará todo determinado rigurosamente en la naturaleza, de forma que cada ser obre según lo que es y que puedan preverse las interferencias de las diferentes acciones con la misma precisión que estas últimas. Uno que conociese todo el complejo de los seres, sus disposiciones y tendencias ¿podría conocer por anticipado todos los resultados que habrían de producirse a través de todos los siglos?

Responde Tomás: razonar así es olvidar un elemento esencial del cosmos: la materia: un elemento irracional en sí mismo, por más que lo envuelva y encuadre la razón inmanente que es su *forma*. El ámbito de lo real rebasa el de las leyes. Las leyes regulan ciertos fenómenos y series de fenómenos, pero éstos quedan desbordados por los hechos, porque no hay una ley englobante y suprema que regule las interferencias de las series: falta un "axioma eterno" en el seno de los seres creados. Los antiguos creyeron de buen grado en un alma del mundo, que reducía todos los fenómenos a una ley única, sin dejar lugar ninguno al azar. Pero Tomás cree evidente que se da el azar, es decir, fenómenos que se producen en el choque de varias series, ordenadas cada una a un resultado propio, pero sin que la misma inter-

38 Es esencial recordar aquí que Santo Tomás no rechaza en absoluto, en cuanto filósofo, el proceso *in infinitum* en la investigación de las condiciones fenoménicas en el transcurso de la duración antecedente. Es esto tan verdad que en el momento mismo en que afirma como teólogo el carácter finito de la duración y por lo mismo de la serie de los fenómenos transcurridos, se guarda de denunciar por ello el principio de que todo estado del universo puede explicarse por un estado anterior. Lo único que dice es que, en la hipótesis de un tiempo finito, como suponemos nosotros, sólo existía la posibilidad y no la realidad de que el estado inicial dependiese de un estado precedente.

ferencia dependa de ninguna causa particular. Negar esto es un exceso de racionalismo, consistente en creer que el singular se hace con el universal o que no es más que el universal precisado, es decir, combinado con otro universal. Y eso no; el singular tiene un fondo de materia que termina por hacerlo irracional, o *inefable,* según la expresión tan conocida en las escuelas.

Así, pues, no puede decirse que pueda predecirse con verdad todo lo que va a ocurrir mañana sin falta. El hecho de que se produzca no puede tener efecto retroactivo sobre la verdad de hoy, pues ésta necesita una justificación actual. Actualmente es verdad lo que actualmente está determinado en sí o en sus causas. Pero por definición el azar no tiene causa propia; por consiguiente, no está determinado actualmente, y por tanto no es verdadero, aunque tenga que serlo cuando se produzca *accidentalmente.*

Esta tesis lógica, tomada del *Perihermeneias,* expresa demasiado bien la concepción tomista sobre la naturaleza para que Tomás no volviese a desarrollarla en diversas ocasiones e ilustrarla con profundas reflexiones, que hacen honor a su sagacidad genial. Pero nadie se llame a engaño a este respecto. No se trata de negar ni de limitar el principio determinista en su base, en cuanto que constituye la condición de la ciencia. Sigue siendo verdad que todo cuanto ocurre en la naturaleza tenía que ocurrir dado el conjunto de las circunstancias. Sólo decimos que en ese conjunto hay elementos irracionales, indeterminables *a priori* e imprevisibles. En otros términos, el azar no representa una laguna en el orden de la causalidad eficiente, sino en el de las causas formales y finales. La causalidad eficiente produce siempre su efecto, aunque no siempre sea éste el que se había preparado y previsto. Dicho de otra manera, no existe contingencia con relación al ser; todo cuanto se produce tenía su fundamento en el ser, y por eso no hay contingencias para Dios, pues es Causa del ser. Pero sí hay contingencias con respecto a las leyes, por mucho que se extreme su precisión, porque la materia encierra una infinidad inexhaustible e irreductible a la *forma* y por tanto a la razón.

X. LA VIDA Y SU EVOLUCIÓN

Ya vimos a propósito del compuesto humano el concepto que tenía Tomás sobre la vida. Ahora tenemos que conectarla con la teoría más general sobre la acción y las formas de existencia. Todo ser es activo; pero hay seres cuya acción sólo se manifiesta fuera de ellos, porque carecen de una organización que les permita recibir esa acción en su interior y aprovecharla en favor del mismo ser. Esto último corresponde a los seres vivos, que ejercen acciones *inmanentes,* mientras que los mixtos ordinarios y los elementos sólo ejercen acciones *transitivas.* El mundo inorgánico es el reino del libre intercambio de fuerzas, el orgánico el de la autarquía, el del imperialismo utilitario, el de la fuerza asimiladora, que se traduce en el orden moral en la "voluntad de poder".

La acción inmanente a que nos referimos tiene un carácter generalísimo, y la definición que da de ella Tomás, diciendo que "el ser vivo es el que se mueve por sí mismo", encierra una gran riqueza de contenido bajo la simplicidad de su expresión. Abarca desde el protozoo hasta el hombre y comprende cuanto implica el crecimiento orgánico, la adaptación al medio, la defensa, la reparación *eventual,* y la reproducción. En todos estos casos la tendencia correspondiente al ser en cuestión, definida por su forma, se traduce en un plan de desarrollo que irá siguiendo el ser vivo por poco que se presten a ello las circunstancias. En este sentido Claude Bernard llamó a la vida una *creación,* queriendo indicar una manera de ser que implica una *idea directriz* correspondiente, que es lo que Tomás llama también una *idea* inmanente o una forma. Sólo que para él este caso particular se resuelve en el fondo en el de todos los seres. Su teoría es mucho más general. Y, sin embargo, al aplicarla a la vida coincide perfectamente con la del gran fisiólogo francés y con la de su colega alemán, Wilhelm Wundt.

Aquí no hay ni sombra de *vitalismo.* Tomás no cree que haya en el viviente una "fuerza vital" distinta de la organización, la cual comprende el juego del metabolismo físico-químico que realiza el trabajo integral de la vida. Para él lo biológico es un mecanismo orientado

hacia el exterior de la sustancia operante. No hay, pues, lugar a desterrar el mecanismo del dominio biológico, sino solamente a invitarlo a considerar el *interior* hacia el cual está orientado. Ni hay lugar tampoco a excluir la finalidad —o lo que es lo mismo, la *forma*— del dominio físico, pues sería hacer inexplicable toda la estructura y toda la inteligibilidad de lo real.

Sin embargo, Tomás no pone en el cuerpo una física y una química *separadas*. En el viviente todo es vital, porque, según su filosofía, la vida es una forma de ser y el "ser coincide con lo uno".

En cuanto a la generalidad de la teoría que asimila a vivientes y no vivientes en cuanto se refiere al comportamiento general del *ser móvil,* no puedo dejar de llamar la atención sobre las facilidades que ofrece esa generalización para interpretar filosóficamente esos pasos de lo químico a lo orgánico y esos paralelismos entre las reacciones de los cuerpos animados y de los cuerpos que se dicen inertes: que son fenómenos que preocupan hoy a la ciencia. En verdad, el tomismo está abierto de par en par a la unificación experimental del cosmos, al paso sin solución de continuidad del electrón al átomo, a la molécula química ordinaria, a la molécula gigante de Stanley, al gene, al cromosoma, a la célula y al organismo pluricelular, incluido el hombre pensante, todo desde el punto de vista experimental y a pesar de todas las diferencias estructurales. En el tomismo no hay peligro de que un espiritualismo mal entendido se exponga a ver cómo los progresos de la biología físico-química van arrojando al alma de sus trincheras, como tampoco hay peligro en la concepción tomista de la Providencia de que releguen a Dios cada vez más lejos a los confines o a las profundidades del universo. Basta saber distinguir en ambos casos el orden de las manifestaciones y el orden de las causas, el orden de la *ejecución* y el orden de la *intención,* el orden empírico y el orden metafísico. Esto supuesto, no hay por qué reprochar a los deterministas el que se resistan a ver una mano divina manipulando el universo, en el transcurso de la regresión explicativa conducida conforme a las exigencias de la ciencia, o a admitir un alma mecánica duplicando inútilmente el mecanismo interior del ser. Pero sí cabe reprocharles el que no capten el valor espiritual del mismo determinismo, y a través de él la primacía del espíritu lo mismo en el hombre que en el universo.

LA EVOLUCIÓN

Por ahí también queda abierto un pasadizo —sin disco rojo— para la tesis evolucionista y aun transformista, en la medida en que obtengan el refrendo de la experiencia. La materia es común, y la sustancia, aunque responde a una idea inmanente que en sí misma es fija, como lo es toda idea, no por eso deja de estar a merced del juego de la naturaleza general y sometida a ciertas *alteraciones* que pueden impulsarla gradualmente hacia nuevas formas de existencia. Entonces cambia la cosa y tenemos otra *idea*. En qué medida han quedado prefijadas de antemano las ideas de la naturaleza o en qué medida han quedado abandonadas a contingencias relativas, como los éxitos de un inventor: ahí está todo el problema de la evolución con que tiene que enfrentarse el filósofo. Tomás cree en las especies fijas cuando se trata de "animales perfectos", pero en esto no ve más que el resultado de la experiencia común [39]. A Tomás no le extraña lo más mínimo el caso de los híbridos, como sería de esperar si creyese como los neoplatónicos, que las formas son esencias fijas e invariables, que excluyen cualquier forma nueva. Creía en la generación espontánea de cualquier forma viva que fuese, con tal que existiese en las reservas generales de la naturaleza su equivalente virtual. En su opinión se da el azar en cuanto que las actividades generales que intervienen en el caso en cuestión no apuntan a ninguna forma determinada ni hay nada en la realidad inmediata que tienda hacia ella [40]. ¿No es esto abrir la puerta a cualquier teoría de evolución totalmente circunstancial? En todo caso, si hemos de hablar metafísicamente, no hay nada en la filosofía de Tomás que se oponga a que las esencias que varían "como los números" se vean sometidas como ellos a un sistema de fracciones e incluso a un régimen de continuidad, como dice él mismo hablando del número tiempo.

El tiempo es esencialmente un número; se mide en años, días, horas, segundos. Pero en virtud de la continuidad del movimiento, el mismo tiempo se ve sometido a la continuidad y sólo se le puede

39 Cfr. *Iª Pars*, q. 51, art. I, ad 1; q. XVI, *de Malo*, art. 9.

40 *Contra Gentes* II, c. 76, *post med.*

numerar de una manera relativamente arbitraria. Lo mismo contiene todas las partes que se quiera como no contiene ninguna, aunque lo reduzcamos a ciertos ciclos por razón de la periodicidad de los movimientos que nos sirven de medida práctica del tiempo. De la misma manera, suponiendo una evolución continua de la vida —y mucho más tratándose de "variaciones bruscas"— siempre se podrían distinguir ciertas especies, que podrían definirse a base de ciertos caracteres más o menos duraderos por razón de su herencia; sólo que esa noción de especie estaría herida de relatividad, como lo están las divisiones naturales del tiempo. Esto no ofrece el menor inconveniente en la filosofía hilemorfista. La última palabra la tienen los hechos, y no podemos quejarnos de que un hombre de la Edad Media percibiese su voz.

XI. LA VERTIENTE DE LO INTELIGIBLE. LAS IDEAS ANGÉLICAS

Ahora debemos remontarnos muy alto para encontrar la segunda vertiente de la creación; esa vertiente que no desemboca en sujetos ni objetos realizados en sí mismos, sino en esa extraña realidad ideal, que no es ni sujeto ni objeto, aunque participa de ambos.

Según una tesis de Agustín, que comparte totalmente Tomás, la inteligibilidad universal, que tiene su fuente en Dios, se refleja primeramente en las inteligencias separadas, y sólo después en el cosmos, de donde debe extraerla nuestra propia inteligencia. La razón de esta situación es la siguiente. El mundo de los espíritus puros es el mundo de la inmovilidad, en cuanto que las formas de existencia que lo componen no están incorporadas a una materia que a su vez esté al acecho de otras formas, sean de la misma o de distinta especie. Esas formas puras agotan por sí mismas, por su propia subsistencia la idea que reflejan, igual que se creía en la Edad Media que las formas astrales agotaban la capacidad de su materia. Ahora bien, es natural pensar que la escala del conocer corresponde a la del ser, ya que el conocer no es más que una prolongación del ser, una válvula de escape a la estrechez ontológica de cada sujeto tomado en sí mis-

mo[41]. En consecuencia, nadie se sorprenderá al comprobar que el alma humana que arriba a la existencia como el término de una generación y que avanza en esa existencia mediante su inserción en el movimiento y en el tiempo, no tenga listo desde el principio todo su equipo intelectual, sino que tenga que irlo adquiriendo por los mismos medios de adaptación a su ambiente, es decir, por los sentidos, que son como la línea fronteriza entre la realidad exterior y la inteligencia.

Pero los espíritus puros están totalmente libres de este proceso. Al carecer de cuerpo no tienen manera de adquirir sus conocimientos a través de él; y siendo perfectos en su ser sustancial es natural que lo sean también en su ser intelectual, es decir, en esa prolongación, en virtud de la cual el objeto del conocimiento se hace en cierto modo presente al sujeto que lo conoce. Esto quiere decir que los ángeles poseen ideas innatas, incorporadas en cierto modo a su misma naturaleza y que por consiguiente emanan directamente de Dios por creación, igual que su sustancia. Esto es lo que justifica —por lo que respecta a ellos— y en este caso de una manera inmediata y directa, aquella frase de Agustín que cité anteriormente: Dios creó las cosas dos veces, una en sí mismas y otra en las inteligencias.

Tomás era demasiado prudente para erigir esta teoría en certeza; no es más que una teoría[42], pero que alcanza una alta probabilidad a su juicio con la eliminación forzosa de las otras dos, las únicas que, al parecer, podían oponérsele.

La primera de estas hipótesis antagónicas consistiría en afirmar que las sustancias espirituales se enriquecen de ideas al contacto con las cosas igual que nosotros.

Aquí Santo Tomás pega un respingo. No concibe semejante conocimiento sin previa acción del espíritu sobre su objeto y sin la acción ulterior del objeto sobre la inteligencia, ya que la realidad exterior no pertenece propiamente al orden del espíritu. En la realidad exterior el inteligible se halla en estado concreto; es preciso desprenderlo, de manera que de inteligible potencial que es, como hijo del espíritu, se convierta en inteligible actualizado, como reintegrado al espíritu. Por otra parte, como la inteligencia sólo está en potencia respecto a cono-

41 Cfr. *De Veritate*, q. 2, art. 2.

42 *Ibid.*, q. 8, art. 9.

cer, sólo puede reducirse al acto, previa acción del objeto sobre ella. Pero el espíritu puro no es capaz de esa actividad ni de esa pasividad frente a un objeto material. Media un abismo entre los dos. En nosotros ese abismo lo cubre el cuerpo, el cual pone en contacto el mundo corporal y el espíritu, gracias a la unidad de la sustancia humana y mediante los sentidos y la imaginación. En los ángeles no hay nada parecido, y así el abismo subsiste. Por consiguiente, o el ángel se limita a conocerse a sí mismo y las cosas que puedan comunicársele a través de su conocimiento propio como sustancia o hay que admitir en él esa prolongación de la espiritualidad que llamamos ideas, a través de las cuales puede conocer el cosmos.

La otra suposición antagónica es totalmente infantil: *nihil esse videtur,* dice Tomás. Se reduce a esto: para conocer, el ángel sólo dispone de su sustancia; pero la adapta o conforma a los objetos, y así posee en sí mismo un principio de conocimiento suficiente. Pero ¿en qué consiste esa adaptación y cómo se hace esa conformación? Como la misma palabra lo indica, para conformarse hace falta una forma. Ésta no puede ser la esencia angélica, que tiene su naturaleza propia; por tanto, sólo puede ser la actualización de algún poder existente en ella. Pero ¿cómo se produciría esa actualización sin un agente exterior que la determine? O los objetos actúan en ese sentido, y entonces tenemos la opinión anterior, o recurrimos a una determinación innata, y entonces tenemos la mía.

XII. EL CONOCIMIENTO HUMANO

Volviendo al ser humano cabe preguntar qué pasa exactamente cuando conocemos, lo mismo si se trata del conocimiento sensible como del intelectual.

LOS SENTIDOS

Los sentidos son órganos animados sujetos a ciertas alteraciones provocadas de fuera; se comprende, pues, que el alma al percibir la naturaleza de estas alteraciones comprenda a través de ellas la natu-

raleza de los objetos que actúan sobre ella. Las cualidades del mundo exterior transmitidas por el medio se transforman en cualidades del órgano perceptor y por ellas en las de esta misteriosa capacidad cognoscitiva de que estamos dotados. Dijimos que las cualidades son objetivas. Las cualidades no están presentes por sí mismas en el medio de transmisión, sino algo que emana de ellas y que las señala, que por consiguiente guarda proporción con ellas, por lo que se le da el nombre de *species*, con que se indica la semejanza. Esto no tiene nada de extraño, a pesar de ciertos sarcasmos bastante idiotas: aquí caben todas las teorías vibratorias, ondulatorias, oscilatorias y corpusculares. Sólo he querido trazar el cuadro.

LA INTELIGENCIA. LOS UNIVERSALES

La inteligencia plantea un problema totalmente diferente: el que enzarzó en la antigüedad a Aristóteles contra Platón y el que provocó en la Edad Media la interminable disputa sobre los *Universales*. Es fácil tomar la cosa a broma; pero de broma o de veras, ahí está el problema: es un problema vital y el que intente rehuirlo se condena sencillamente a resolverlo al revés.

¿Qué son los universales? ¿A qué nos referimos al decir: el hombre, el árbol, el animal, el viviente? Puede decirse que toda la historia de la filosofía gira alrededor de este problema y que se reduce a un movimiento oscilatorio entre dos tendencias extremas: la de afirmar el dato sensible como la única realidad y construir el espíritu con ella, como hicieron los jonios, o al contrario, afirmar el espíritu como única realidad y construir con él los llamados datos. La Edad Media ofrecía pocas perspectivas de éxito a ninguno de estos dos sistemas extremos expuestos en toda su crudeza; el espíritu cristiano les oponía demasiada hostilidad, y podía estar seguro de antemano de que la distancia entre los sistemas sería mucho más reducida.

Todo se reduce a esto: si en lo que llamamos pensamiento abstracto, la conciencia se concentra en simples palabras, tenemos el *nominalismo*; si se fija en un concepto indeterminado, en el que se representa indistintamente un grupo de individuos realmente distintos, tenemos el *conceptualismo puro*; si se fija también en el concepto, pero definido y que representa distintamente un grupo de individuos

en lo que tienen de común en realidad, entonces tenemos el *realismo moderado* o *realismo conceptualista;* finalmente, si la conciencia percibe en el conocimiento abstracto realidades subsistentes en sí, y éstas constituyen el verdadero objeto del conocimiento intelectual, mientras que el mundo sensible queda reducido al conocimiento de los sentidos, entonces tenemos el *realismo platónico.*

Ni que decir tiene que aquí los pensadores dan rienda suelta a sus agudezas, con lo que caben muchas posiciones intermedias, más o menos afines a cada una de estas cuatro posiciones fundamentales. Tomás renuncia a sutilizar y presenta una solución sumamente clara, de acuerdo con todo el conjunto de su doctrina. Sólo existen individuos. Lo que llamamos universales son conceptos; pero tienen su base y su consagración en la realidad: en el hecho de la semejanza objetiva y constante que agrupa entre sí a los individuos, a los que catalogamos dentro de una misma especie o categoría, y en el hecho de las articulaciones naturales que presenta la realidad. No es lo mismo decir: el hombre, que decir: el paisaje, la llanura o el montón de arena. Los hombres proceden unos de otros y ostentan características realísimamente comunes, y así forman una unidad objetiva, fundada no en la comunidad de su ser, sino en la comunidad de su semejanza. Ésta es una unidad de orden, de la misma naturaleza que la relación —*relatio similitudinis*—; pero ya sabemos que para Tomás la relación y el orden son realidades de la naturaleza.

Así la *especie* es una idea que expresa la semejanza sustancial entre los individuos de un mismo grupo, y el *género* la semejanza entre varias especies. Si se aplica escrupulosamente esta doctrina y sin perder nunca el contacto con la experiencia, se evitará un doble peligro que ya señaló Platón en el *Filebo* y con más insistencia aún Aristóteles en sus *Segundas analíticas:* por una parte el de forjar unidades falsas (de ahí la batida que dio Descartes a las formas sustanciales, y en parte con razón desde este punto de vista); y por otra pasar por alto verdaderas unidades, como hemos visto que lo hacen los que niegan la unidad vital, la idea directriz inmanente, el alma. Así naufragan en el océano infinito de los elementos, perdiendo de vista los seres auténticos, y por otra parte llamando elemento lo que se compone de otros elementos, de manera que si se quiere apurar

bien las cosas, no podríamos percibir nada con la mente ni expresar nada en palabras.

Si enfocamos los universales en relación con la Fuente primera del ser, diremos que representan una comunidad de participación respecto al Primer Inteligible, del cual proceden los seres con sus correspondientes relaciones. Pero de aquí no se sigue, como creen algunos, que al menos en Dios, existan los conceptos universales en estado de universalidad, constituyendo entidades transcendentales, subsistentes *en sí,* que calcarían luego las realidades individuales. Ya descarté estas imaginaciones al hablar de las ideas divinas. Los universales en Dios o son Dios o no son nada. Lo que Dios conoce de ellos está en relación con lo real tal como Él lo quiso y lo hizo, y en concreto son los seres individuales con su fundamento objetivo de unidad conceptual, como acabo de indicar. No existe, pues, ni en Dios ni en ninguna otra parte la menor realidad que responda al nombre de especie, de género o de cualquier otro concepto universal. Estos son conceptos mentales y nada más. Sólo hay que añadir que esos conceptos no son arbitrarios; los exige el orden objetivo de las realidades por más que muchísimas veces sea muy difícil de establecer la coincidencia entre el orden de las realidades y el de los conceptos y entre las articulaciones de aquéllas con éstos.

Habrá podido observar el lector la unidad doctrinal que preside el doble caso: el del universal con relación al singular y el de la sustancia o del yo respecto a los estados sustanciales o de conciencia. Dije que la sustancia concreta varía siempre en el transcurso de los cambios que impone constantemente el tiempo a cuanto arrastra en su corriente; así varía también siempre la especie en los diversos individuos que comprende. La permanencia de la sustancia sólo consiste en la semejanza de los estados sucesivos por los que pasa el ser que se supone permanente; semejanza que depende de que esos estados se engendran sucesivamente a partir de un estado inicial que coincide con el nacimiento del mismo ser. Así, la unidad de la especie sólo consiste en el parecido que tienen aquellos seres que por tener un origen común están dotados de caracteres comunes. En ninguno de los dos casos existe nada concreto realmente común ni realmente permanente; en ambos casos tiene su fundamento en la naturaleza igualmente la unidad de atribución o la atribución de unidad, en el sentido

de que tienen igualmente su límite en un caso el cambio y en el otro la diversidad. Ese límite es el que justifica la definición y el que expresa la esencia; y ésta sólo tiene realidad en la mente, pero responde a un orden inteligible en la creación.

LA INTELIGENCIA Y EL SINGULAR

Con esta panorámica sobre los universales ¿habremos abarcado todo el horizonte del conocimiento intelectual? En cierto sentido sí, pues el entendimiento por sí mismo sólo tiene contacto con los universales. Pero en otro sentido no, porque nuestro entendimiento no es una potencia separada de nosotros; el que conoce intelectualmente es el hombre; por otra parte, tampoco los universales están separados, sino que se encuentran en estado concreto a nuestro alrededor. Por tanto, debemos decir que el objeto propio de la inteligencia humana es la esencia de las cosas concretas, de las cosas materiales. Esto quiere decir dos cosas: primera que la inteligencia como tal sólo capta lo general; pero como tiende a juzgar de lo que existe y lo que existe para nosotros es algo concreto, es decir, lo inteligible encarnado, el conocimiento intelectual tiene por objeto final lo concreto, lo individual.

Esto es posible gracias a la unidad del ser humano, que Tomás tiene buen cuidado de salvar bajo la diversidad de nuestras potencias. Lo inteligible empalma en nosotros con lo sensible y lo sensible con lo inteligible. Aunque pertenecen en cierto modo a dos mundos diferentes, el mundo de la materia y el del espíritu, son dos planos de la realidad que se tocan en el hombre: porque los conecta el alma espiritual e intelectual que es al mismo tiempo la forma del cuerpo. Porque indudablemente, la forma de nuestro cuerpo es el principio intelectual [44], y eso sin intermediario, hasta el punto de que Tomás llega a llamar a la intelección humana una perfección de la materia [45]. Por ella lo inteligible penetra en lo sensible, desbordándose a sí mismo, y

---

43 *Iª Pars,* q. 74, art. 8.

44 Cfr. *Iª Pars,* q. 76, arts. 1 y 4.

45 *Ibid.,* art. 4, ad 3.

lo sensible se eleva hasta lo inteligible, adquiriendo un significado eterno.

Podemos decir que al fusionarse así en nosotros lo sensible y lo inteligible se encuentran dos infinitos: el inteligible, que siendo universal puede reproducirse indefinidamente en el individuo; y lo individual, que siendo inteligible en potencia, mediante abstracciones sucesivas que jamás lo agotan, constituye otro infinito salido de la materia. Y ambos infinitos coinciden en el conocimiento intelectual de lo individual.

Pero a este propósito debe evitarse una falsa interpretación. Pretende Malebranche que la materia prima —que él confunde con la extensión— envuelve lo infinito, con lo que se hace suprainteligible de forma que sólo puede conocerla en sí misma Dios, y nosotros la vemos en Él. Para Tomás la materia prima es infrainteligible y ni siquiera Dios puede conocerla más que en su relación con la forma y en el seno de lo concreto, que es lo único que existe. En consecuencia, no hay que empeñarse en probar, como alguien intentó [46] que la materia prima es inteligible, según Santo Tomás, por emanar del Primer Inteligible (por vía de ejemplaridad), que con ello lo individual se convierte por derecho propio en "el objeto del conocimiento intelectual", y que así el Doctor Angélico devolvió al individuo su "eminente dignidad", comprometida por el dualismo metafísico de Aristóteles. Todo esto nos parece sumamente nebuloso y totalmente ajeno al pensamiento tomista.

La materia prima procede de Dios, como todo; emana de Él *intelligibiliter* y a ella como a todo lo demás se aplica la ejemplaridad, que es un modo de la creación. Pero estas afirmaciones sólo afectan a la materia en cuanto es y conforme a lo que es. Ahora bien, la materia tomada aisladamente, no existe; está en potencia respecto al ser igual que lo está respecto a la forma que le da el ser. Por consiguiente no es objeto de creación en sí misma, ya que en sí misma no existe, sino que es concreada, como repite sin cesar Tomás. Por lo mismo tampoco tiene ejemplaridad propia, sino que comparte la del compuesto; ni

---

[46] Cfr. B. Romeyer, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, t. III, págs. 149-154, Bloud et Gay, éd.; Régis Jolivet, *La Notion de substance*, pág. 37, Beauchesne, éd.

tiene por lo mismo inteligibilidad propia, sino que comparte igualmente la del compuesto. Pero esta co-inteligibilidad correspondiente a la co-ejemplaridad y a la co-creación mencionadas, tiene grados y modos diferentes, según se trate de inteligencias puras o de inteligencias que proceden por abstracción. Aquéllas beben lo inteligible en su fuente y así conocen lo individual tal como brota de su manantial, es decir, con todo lo que es, incluido el principio de individuación, que es la materia, pero siempre en su relación a la forma, pues en ello consiste precisamente toda la realidad de la materia. Al ver que Dios y los ángeles conocen al individuo en sus mismos principios individuantes, corremos peligro de desorientarnos inconscientemente y de concluir equivocadamente que conocen la materia o la cantidad con conocimiento propio, con conocimiento aparte. El objeto del conocimiento es el mismo para todo el mundo: y es el ser. Los principios del ser sólo se conocen en el ser, bajo los auspicios del ser, a la luz del ser, posteriormente al ser y nunca anteriormente, como para armarlo o componerlo. El ser no se compone de elementos preexistentes; sólo se le analiza una vez que existe, y el análisis lo falsea si pretende favorecer a cualquiera de sus elementos, formando de él un concepto aparte, una *idea* propia. En cuanto a las inteligencias humanas, con su facultad de abstraer, sólo conocen por sí mismas las esencias; lo individual como tal escapa a su percepción; sólo pueden percibirlo trasvasándose a los sentidos, gracias a la unidad humana en la cual se identifican todas nuestras varias potencias subjetivamente (quiero decir en el sujeto agente).

Que nadie diga, pues: Tomás corrigió a Aristóteles convirtiendo la materia prima en un inteligible emanado del Inteligible divino, en vez de un puro límite refractario a la creación (dualismo). Esto contiene su parte de verdad, pero también encierra dos inexactitudes. Es cierto que Tomás enmendó la plana a Aristóteles incluyendo la materia en la creación de Dios; pero no tenía por qué echarle en cara el haber convertido la materia en puro límite, puesto que ese límite lo llama él *privación,* mientras que el mismo Aristóteles achaca precisamente a Platón el haber confundido la materia con la privación, llamándola "no ser". Al restituir a Dios su derecho de creación con relación a la materia, Tomás no la convierte en objeto directo, aislado, de esa creación, ya que tomada por separado no existe. Por consiguiente,

tampoco la hace inteligible, puesto que la inteligibilidad afecta al ser, al acto, mientras que la materia es pura potencia lo mismo respecto al ser que respecto a la forma que es su acto. No es posible hablar de otra manera sin volver a la doctrina agustiniana de la materia prima *en acto imperfecto*, y, en consecuencia, a la tesis de la pluralidad de actos o formas que Tomás combatió siempre enérgicamente.

Tampoco debe decirse: Tomás devolvió al individuo su dignidad eminente. Tomás no cree ni más ni menos que Aristóteles en esa dignidad del individuo en cuanto tal: ambos sumergen al individuo dentro de la especie con toda tranquilidad, convencidos de que el individuo se hizo para exhibición de la especie. En lo que cree es en la eminente dignidad del individuo *humano*, es decir de la *persona*; pero esto es por causa del alma subsistente e inmortal, que confiere al ser humano casi valor de especie (*sicut angeli*). Pero ahí no entra ya la inteligibilidad de la materia.

Nótese que lo que se ha dicho aquí de la materia vale igualmente de la forma, aunque diferentemente. Considerada en sí misma la forma resulta tan inconcebible para nuestra mente, como lo sería para nuestra vista una estatua que no fuera de mármol, de madera, de bronce ni de cualquier otro material. Podríamos soñar sobre una estatua así, pero no podríamos conocerla, porque no existe. Toda la objetividad de una estatua le viene de su materia: así toda la objetividad de la forma material le viene de la materia prima y recíprocamente, aunque bajo diversos aspectos.

Nótese también que lo mismo habría que decir sobre los *mixtos*, según la doctrina tomista. Tratándose del agua, por ejemplo, Tomás no admitiría la afirmación de que el oxígeno y el hidrógeno son cognoscibles; y no son cognoscibles sencillamente porque mientras son agua no son elementos, más que en potencia próxima. Por lo mismo, tampoco existen en el compuesto la materia y la forma, pues sólo existe el compuesto. No hay, pues, espíritu capaz de ver en él lo que no hay; sólo puede ver lo que hay, que es una materia *actuada* por una forma y una forma *actuando* una materia: ninguna de las dos tiene acto propio: una porque es pura potencia y la otra porque sólo es acto de una materia sin la cual no es nada.

En una palabra, si queremos ser tomistas de verdad, hemos de mantener firmísimamente la irracionalidad completa de la materia

prima, y en consecuencia la rigurosa verdad del axioma *omne individuum ineffabile,* igual que sostuvimos en nombre de los mismos principios la tesis aristotélica de la irracionalidad de lo contingente, de la no verdad actual del futuro contingente, incluso del futuro que el día de mañana será verdad evidente.

XIII. LAS MODALIDADES DEL CONOCIMIENTO

Una vez ventilada la cuestión sobre si el objeto del conocimiento humano es lo universal o lo individual, hemos de estudiar el proceso de este acto vital, su naturaleza, sus etapas, sus medios y sus resultados.

Sería gran presunción pretender ilustrar su naturaleza. Todo lo que podemos hacer, aparte de balbucear, es poner en orden las nociones. El fin del conocimiento es sustituir en nosotros el todo que no somos por su imagen y así realizar todas nuestras potencialidades haciéndonos en cierta manera iguales al todo, de que somos solidarios. El conocimiento es una victoria sobre nuestras limitaciones, una conquista de los dominios que nos pertenecen por derecho y en virtud de nuestra unidad con todos los seres en Dios, y que, sin embargo, no los poseemos más que en potencia [47].

La afirmación de Tomás de que "el alma es en cierto modo todas las cosas" quiere decir que es como la idea concreta de todas las ideas que es capaz de adquirir, y eso gracias a la abertura total de su ángulo visual y a su capacidad indefinida de recepción [48]. Por eso, al tratar del destino humano, Tomás exige, si no de derecho, al menos de congruencia y como normal, la visión misma de Dios, que es "eminente y virtualmente todas las cosas". Este postulado es hipotético, pero indica claramente el destino del pensamiento fundado en su propia naturaleza y la apetencia del único modo de existencia y de funcionamiento mediante los cuales puede realizar plenamente su ...encia.

---

47 Cfr. q. II *de Veritate,* art. 2.

48 "Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quan...m totius entis est comprehensiva suo intellectu" *(Contra Gentes,* III, 122).

La mente del sabio, dijo Maurice de Guérin, es el "punto de cita de Dios y de toda la creación en la humanidad". Este pensamiento es eminentemente tomista. El conocimiento es una experiencia del mundo, en la que éste no nos ofrece resistencia ni oposición, sino que entra en nosotros, se funde con nosotros y deja que el yo lo asimile como una forma pura. Esto obedece a que el conocimiento es precisamente un fenómeno exclusivamente formal, en que no entra la materia y que afecta a un sujeto también inmaterial. De ahí se puede subir a Dios, que es el manantial del que procedemos nosotros y el mundo, y englobarlo en cierto modo en un todo en el que se igualen y fusionen el pensamiento y la realidad, la creación, su Autor y el espíritu del sabio.

La íntima solidaridad que nos une con el universo en virtud de este *compuesto humano*, cuya fórmula hemos dado, hace que no podamos entrar en nosotros mismos sino pasando por el universo: este es el sentido profundo del axioma: *omnis cognitio a sensu*. Y recíprocamente, no podemos penetrar en el universo sin adquirir con ello una conciencia más clara y más rica de nosotros mismos. El conocimiento es una conquista en extensión, pero con miras a una penetración en profundidad mediante la posesión cada vez más completa de sus recursos. Es preciso apretar la lazada a medida que aumenta el haz; de lo contrario se llega a la dispersión, y en ese terreno la dispersión de Pascal es la *vana curiosidad* tomista.

El conocimiento implica un doble devenir: el devenir del yo que se hace objeto y el devenir del objeto que se hace yo. El objeto en cuanto tal no es más que la culminación de nuestro acto cognoscitivo: llega a identificarse con nosotros, así como nosotros en cuanto cognoscentes nos identificamos con el objeto primero en potencia y después en acto. En el Acto Puro no hay distinción entre el sujeto y el objeto. Esta distinción sólo surge en virtud de dos órdenes divergentes de participación que luego han de converger, que es lo que yo llamé la vertiente de lo real y la vertiente de lo inteligible. Nosotros no somos el universo ni el universo es nosotros, porque ambos somos limitados. Retirar el límite en un punto, abrir el contacto de forma que un aspecto del universo se convierta en pensamiento y el pensamient correspondiente se convierta en universo, eso es conocer.

El conocimiento es teórico o práctico según que tome la iniciativa de esa asimilación entre el sujeto y el objeto éste o aquél. Siempre empieza el universo, despertándonos y enriqueciéndonos con sus formas. Pero después, reaccionando sobre nuestras conquistas y haciéndonos por nuestra parte creadores de idealidad, podemos imponer a la realidad la forma de nuestros pensamientos, construirnos a nosotros y reconstruir en cierto modo el mundo. Esto es lo que se llama civilización y cultura y lo que inspiró a Tomás una hermosa teoría sobre el trabajo, que es como una asociación con el Creador para perfeccionar, mediante la fusión de la realidad con la idea y en un esfuerzo de reelevación, la obra que comenzó en las cosas el descenso de la idealidad divina. Con nuestros pensamientos construimos objetos exteriores y realizamos obras, así como con los objetos exteriores construimos pensamientos.

Semejante interpretación del conocimiento está tan impregnada de idealidad cuanto ajena al idealismo. Tomás respeta los fueros de éste admitiendo la proposición general que le sirve de punto de partida, a saber, que es la mente la que proyecta los seres *en sí* y que no hay más seres *en sí* fuera de los que construye la mente. Pero no es nuestra mente la que realiza ese trabajo creador; ella no hace más que intervenir *a posteriori* y colaborar, pero no es ella la que toma la iniciativa, sino que se encuentra tan condicionada con relación a esos puntos de aplicación como lo está respecto a su propia fuente. El conocimiento es un esfuerzo del espíritu creado por penetrar en el espíritu de Dios, a través de las cosas. Un *en sí* termina siendo entonces un *en Dios*.

Cabe preguntarse si muchos idealistas no lo serán precisamente porque al principio no supieron ser bastante idealistas. Imaginan los objetos de la naturaleza únicamente como cosas y reaccionando contra esa noción de cosas extrañas al espíritu e inconcebibles, dan media vuelta y proclaman que la realidad es una creación de nuestro espíritu, abogando así no sólo por la primacía del pensamiento en general sobre las *cosas*, sino por la autonomía del pensamiento humano, y aun del pensamiento individual con relación al pensamiento creador, al que no conceden beligerancia, por más que conservan falazmente la palabra "Dios". Pero si las cosas son ya de por sí ideas encarnadas, concretas, no necesitamos de nuestra mente para espirituali-

zarlas. Sin embargo, eso es lo que hace —y ésta es la segunda concesión al idealismo— transbordando su inteligibilidad objetiva al acto de inteligibilidad actual y después al de intelección.

Esta última función que constituye propiamente la actividad intelectual, se presta al análisis, y Tomás lo emprendió con la máxima escrupulosidad. Naturalmente sólo puedo presentar aquí un esquema.

ELABORACIÓN DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Todo conocimiento arranca de los sentidos. Con esta afirmación Tomás logró liberarse como nadie de todos los "innatismos", tan frecuentes en su época, y nadie como él se empeñó en explicar el pensamiento —si no en su totalidad, al menos en su especificación, que es lo esencial— partiendo de los objetos puestos en contacto con nosotros a través de los sentidos.

Al principio el alma es una *tabula rasa,* inconsciente de sí misma y de todo, aunque no por impotencia radical, pues posee una espiritualidad que podría reflexionar sobre sí misma y que de hecho lo hará un día; pero de momento está inmersa en la carne y tiene concentradas todas sus energías en crear su microcosmos, como un obrero absorbido por una tarea difícil, sin tiempo para "pensar", reducido a la categoría de abeja u hormiga. Semejante inconsciencia debería llamarse mejor conciencia *anulada* que conciencia *nula,* según la distinción de H. Bergson. En todo caso, el vacío intelectual es perfecto. Cuando se dice, como lo dice Tomás muchas veces, que los principios son innatos, se dice por abreviar. Los principios son objeto de una intuición espontánea, surgida desde el momento en que concebimos los términos. Este movimiento espontáneo demuestra que hay en nosotros una disposición natural *(habitus primorum principiorum),* lo cual nos autoriza a afirmar —por una especie de aproximación y teniendo en cuenta la continuidad de este movimiento con su término— que los mismos principios son innatos. Así razonará un día Descartes.

¿Cómo se va llenando ese vacío intelectual con que empieza la vida? El compuesto vivo, alma y cuerpo, se sumerge en la naturaleza que en cierta manera es también cuerpo y alma, pues está penetrada de idealidad. Se trata de extraer esa idealidad. La primera fase de esta

operación se inicia con el contacto que establece el exterior con nuestro organismo y con la reacción de éste en forma de imágenes interiores —*phantasmata*— que con frecuencia suelen considerarse como puramente visuales, pero en realidad pertenecen a toda la gama sensible, respondiendo a los cinco sentidos; pertenecen sobre todo al sistema motor. En nosotros repercuten los ritmos del mundo y con ellos sus *cualidades,* que son, como dije, su equivalente cuantitativo, su traducción espacial y temporal.

Las imágenes mentales no son ideas, sino símbolos de ideas: de ideas primeramente creadoras y luego de otras que se fraguan en nosotros. En sí mismas, las imágenes mentales son *formas particulares,* internas, que expresan el enlace entre las cosas exteriores y nuestro organismo y por él con nuestra alma animante y sensible, mientras que ésta establece con nuestra potencia intelectiva la misma relación que el cuerpo con ella. Así podrá establecerse la cadena. Pero hay intermediarios; hay que coordinar las impresiones de los sentidos; de ello se encarga el *sentido común* y la *imaginación,* los cuales nos proporcionan bajo el nombre de *experiencia* una especie de imagen del mundo.

Nada de esto constituye todavía el pensamiento. Aunque ya en esta fase se forman algunos juicios, pero son instintivos. El instinto que en el animal se queda en lo que es, en el hombre, gracias a su contacto con la razón, se racionaliza, convirtiéndose en *razón particular* o *cogitativa,* que es muy rica de recursos para la vida práctica, pero ajena a los conceptos universales. A esto se añade la *memoria,* naturalmente *sensitiva,* pues propiamente hablando no existe la memoria intelectual. La memoria es una función del tiempo y las ideas en cuanto tales están al margen del tiempo. Recordamos las ideas en el sentido de que las evocamos de nuevo y que sabemos que es una evocación, pero la sensación de que las tuvimos en otro tiempo —esencial a la experiencia memorística— está ligada a la de nuestro desenvolvimiento interior, que a su vez está en correlación con el movimiento de la naturaleza.

Estos son, pues, para Tomás los instrumentos del pensamiento: los *sentidos* exteriores, el *sentido común,* la *imaginación,* la *cogitativa* y la *memoria.* Todas estas funciones las engloba en una especie de sensibilidad general, de sentido vital, que es a las manifestaciones de la

vida sensitiva lo que el poder de asimilación es a la nutrición, al crecimiento y al poder generador [49].

EL INTELECTO AGENTE

Aquí viene el paso delicado. El pensamiento está preparado, pero aún no se ha producido. La conciencia espiritual no es una especialización ni un perfeccionamiento de las funciones sensibles y fisiológicas. Es un hecho nuevo, una creación original, cuya causa propia hay que investigar, sin olvidar que existen causas antecedentes y concomitantes del fenómeno, o sea, requisitos sin los cuales no se produciría el hecho fundamental: este es el problema del *intelecto agente.*

En la Edad Media se discutió mucho sobre este tema. Todos convenían en que el pensamiento era transcendente a la sensación, que la idealidad de las cosas estaba *individuada,* es decir, vinculada a la extensión, al movimiento y al tiempo, y que, por consiguiente, no se podía concebir el pensamiento sino como algo *abstracto,* es decir, desindividualizado, desencarnado y sustraído al espacio y al tiempo por algún poder especial. Como las imágenes interiores que componen nuestro universo sensible no son ideas sino sus símbolos, hacía falta un intérprete, un traductor, para que el símbolo o el signo nos despertase al sentido universal y perpetuo de lo que se nos muestra en estado singular y fugaz.

Existen en nosotros indudablemente generalizaciones, es decir, experiencias asociadas y agrupadas bajo llaves generales. Pero la generalidad es distinta de la universalidad. Lo que es puramente general no se sale de su orden, es decir, que aquí, en concreto, permanece vinculado al tiempo y al movimiento y que, aunque responde a una misma idea, es distinto en dos instantes distintos. En cambio, la idea es inmutable, independiente del tiempo y ajena al movimiento: así el cálculo matemático, la definición, la negación, el concepto de una privación, cuyo objeto no está en las cosas, o la concepción de una concepción, en que el pensamiento se repliega sobre sí mismo. Todo esto es muy diferente de la vaga generalización obtenida por la superposición de imágenes sucesivas, que no expresan nada con precisión

[49] *De Memoria,* lect. 2.

ni abstracto ni concreto, y que se alejan de la viva intuición sensible sin llegar a explicar el fenómeno intelectual.

¿A qué recurriremos para explicarlo? Evidentemente, a un poder receptivo que debe radicar en nosotros y pertenecer al mismo orden; de ahí la opinión común de que el alma pensante es pasiva, inmaterial y espiritual. Pero esto no basta. Para que el universal pueda recibirse en el alma tiene que existir, y hasta ahora no existe más que en forma figurada y simbólica, encarnado en esquemas mentales que son sólo un análogo inferior del pensamiento, pero de ninguna manera pertenecen al mismo plano.

Supuesta esta base común, empiezan las divisiones de parecer. Los averroístas con Avicena y Alejandro de Afrodisia hablan de un Intelecto separado, unido funcionalmente a todos los hombres, sin pertenecer a ninguno, de forma que sólo se concede a los humanos la intelectualidad activa como un préstamo para mientras dure su vida y al morir se les retira para otorgárselo a otro. Ni que decir tiene que Tomás no podía suscribir semejante doctrina. Contra ella escribió un tratado especial, *De Unitate intellectus*, y la combatió vigorosamente en todas sus obras. Ninguna de las atenuaciones que pueden aducirse a su favor llega a convencerle; en este punto no parece haber compartido las tentaciones de su maestro, Alberto Magno.

Otros pensadores mejor inspirados y que le hicieron alguna mella al principio de su carrera, atribuyeron al mismo Dios el papel de inteligencia activa. Así opinó Gundissalinus, y después de él Jean Peckham, Roger Bacon y Roger Marston: sin duda pensaban en la *iluminación* agustiniana y trataban de adaptarla al caso. Según ellos, Dios iluminaba interiormente todas las inteligencias para permitirles el acceso a los universales, aunque añadían que cada uno debía contribuir con ciertas disposiciones *incoativas* que le autorizaban a considerar este trabajo como obra parcialmente suya. Ya se ve que es un traje mal cortado; era una postura que quería salvar la verdad de que en último término hay que atribuir a Dios la intelectualidad como todo lo demás. Tomás no quiere ver en la iluminación agustiniana más que ese recurso explicativo último, que se impone a todos [50]. Fuera de eso, se apresura a declarar y ahora ya sin vacilaciones que, a su modo

[50] Cfr. *Iª Pars*, q. 84, art. 5.

de ver, no se puede negar al hombre la autonomía completa de su instrumental intelectual. ¿Por qué? El motivo esencial es importantísimo.

Dice Santo Tomás: si suponemos que se necesita un impulso exterior para poner en marcha el pensamiento del hombre, como ese impulso inicial es el punto de partida de todo el proceso mental y voluntario, se seguiría que el hombre no interviene en el origen de sus propios actos, que no es dueño de ellos, que no piensa ni obra cuando quiere, que es movido por otro, que por lo mismo no merece pena ni gloria y que así se derrumba toda la ciencia moral y todas las relaciones sociales y políticas [51].

Hay otras razones que aclaran y confirman la anterior. La actividad intelectual es como un arte interno, cuya materia son los "fantasmas" y la inteligencia pasiva: ¿cómo imaginar que ese arte fuera algo separado y extraño sustancialmente a su sujeto? ¿No vemos que el arte que se manifiesta en la naturaleza es inmanente a ella y que forma parte de ella? ¿Es que el hombre no es también un ser natural? Todo ser natural recibe al nacer todos los principios suficientes de sus propias operaciones tanto activas como pasivas. Ahora bien, el pensamiento es una función propia del hombre, tan natural a él que por ella se le define en cuanto hombre. ¿Cómo suponer que por lo menos una de las dos fases de esa función y precisamente la fase activa, que es la principal, pues que ella es la que decide de todo, le sea retirada para entregársela a un agente diferente? ¿Es que se quiere convertir la intelección en una especie de milagro, como se dice de todo cuanto no procede de las facultades naturales, como los prodigios y las profecías? [52].

Conclusión: el hombre posee en sí junto con los sentidos, la imaginación, la memoria, el entendimiento pasivo, el entendimiento activo, de donde proceden el querer y la libertad, todo cuanto debe concurrir a su destino, todo cuanto lo constituye hombre y agente de las propias acciones humanas. Tiene en sí su propia luz y su dinamismo esencial; lo cual, lo repetiré otra vez, en nada perjudica a la acción de la Causa Primera, que por ser transcendente no viene a

51 *Contra Gentes*, II, 76 *in fine*.
52 *Ibid.*, *per tot.*

paralizar la naturaleza, cuando precisamente Ella es la que la produce. El sol y el hombre engendran al hombre: así Dios y el intelecto activo engendran el pensamiento.

Cualquiera reconocerá que esta teoría es mucho más filosófica y humana que la de los agustinianos y de los discípulos de Avicena de última hora, y forma cuerpo con la del compuesto humano y la completa. El hombre que piensa es un ser de carne y hueso, y no sólo un alma asociada, medio extraña a sí misma, sin acción ni unidad propias. Sobre el escenario y en el drama del mundo el raciocinio debe ser patrimonio del hombre y no el soplo de un inspirador interior. Si brota una idea en su mente y una volición en su conciencia, serán el término propio de un movimiento iniciado en su carne, y más allá de su carne en el cosmos, aunque no hayan llegado a ello por su sola virtud.

Esto supuesto, parece natural que la idea y la voluntad que se originaron en el seno del universo y que brotaron del universo a través de los sentidos, repercutan en el universo y le intimen sus órdenes. Tal es el sentido de la civilización. Ésta es un fenómeno natural en su base, divino en su vértice y humano en su esencia propia. Es la conquista que hacen de la tierra los terrenos, seres sometidos a sus ritmos, pero que al mismo tiempo dirigen la orquesta mediante su misma sumisión al compás cósmico. La civilización no es una creación inmediata de Dios, mucho menos una marejadilla provocada en la superficie del océano cósmico por el dedo de un ángel, como sugiere el Intelecto separado y único.

Ya hemos podido darnos cuenta muchas veces de una manera general que Tomás sostiene con firmeza la autonomía del ser concreto. Aquí nos da una nueva prueba en contraste con las filosofías que tendían a disolver al individuo, atribuyendo su realidad o su propia actividad a ciertos elementos, si se trata de seres, o a causas transcendentes, como los místicos, o a causas de un nivel inferior, como los materialistas, o finalmente, a un espíritu sin objeto y sin soporte, como los idealistas. La filosofía de Tomás es una filosofía del concreto, que se basta a sí misma dentro de su orden, bajo la doble condición que le imponen sus vinculaciones naturales con su ambiente en el que vive inmerso, como parte de él y su relación con lo divino.

Al querer precisar la naturaleza del intelecto agente lo llama "una participación, un reflejo de la luz increada, en la cual están contenidas las *razones* de todas las cosas" [53], de donde saca la consecuencia el mismo Tomás: "En la luz del intelecto agente se nos infunde en cierto modo toda la ciencia" (X *De Veritate,* art. VI). Ya sabemos que, según Tomás, esas *razones eternas* sólo existen en el entendimiento divino bajo la forma de la única esencia divina. Pero de esa fuente infinita de inteligibilidad irradian a las cosas participaciones que encarna la materia y que forman en nosotros una fuente derivada, siempre en acto de inteligibilidad, puesto que nuestra alma es forma pura, capaz de conocerse a sí misma y cuanto ella representa, si no fuera porque de hecho está totalmente orientada hacia la materia. En este sentido está en potencia, y por cierto en un doble sentido: con respecto al *conocimiento habitual* y con relación a la *consideración* actual.

Así, el intelecto está por una parte en acto y gracias a eso puede obrar, pues cada ser obra según que esté en acto, y por otra parte está en potencia, lo cual la pone en estado de receptividad [54]. Ya se ve que no se trata de un doble sujeto pensante. Estos términos usuales de entendimiento agente y paciente sólo sirven para designar distintas funciones o poderes. Si nos hemos opuesto a que se despoje al hombre de la mitad de su equipo intelectual no es para colgarle ahora dos. Pero para que se produzca el conocimiento, es necesario en absoluto que se verifiquen las condiciones. Al estar la inteligencia asomada enteramente al exterior, hace falta una intervención de fuera bajo la forma de imágenes mentales tomadas de la experiencia. Como la idealidad que representan esas imágenes no está en acto, se requiere una actividad espiritual que la extraiga, la lea, la traduzca y aclare su significado. Aquí se expresa uno como puede, y siempre con metáforas; pero la función queda bien clara. Finalmente se necesita como base de todo una capacidad receptiva; por eso se dice que en definitiva y en conjunto el entendimiento es una potencia pasiva, porque está hecha para recibir en sí la imagen del universo. Un ejemplo ideal, dice Tomás, sería un ojo pasivo bajo la acción de los colores, pero que al

---

53 *Iª Pars,* q. 84, art. 5.

54 *Iª Pars,* q. 54, art. 4.

mismo tiempo proyectase luz para exhibir los colores y hacerlos visibles en acto [55]. Para reducir a una frase una doctrina que exigiría muchas páginas, digamos que el alma intelectual, gracias a su virtualidad emanada de la plena actualidad divina, tiene el poder de comunicar a las imágenes sensibles una eficacia del mismo orden transcendente a que ella pertenece, y que, dotada al mismo tiempo de un poder receptivo procedente de su inmersión en el tiempo, experimenta la eficacia especificadora de las imágenes y concibe los objetos cuya configuración le transmiten esas imágenes.

Todo esto es obra de un solo sujeto. Muchas de las dificultades que pueden encontrarse en esta teoría y de las objeciones que se blanden contra ella provienen de que se la concibe de una manera demasiado burda y excesivamente realista. El intelecto agente, el intelecto paciente, las imágenes: todos ellos son sujetos verbales, no reales. El sujeto es el hombre y éste es uno, bien que haya fundamento real para atribuirle analíticamente todas esas operaciones.

Es claro que nada de esto puede aplicarse a los espíritus puros. Ya sabemos por qué. Todos los elementos de su intelección forman cuerpo de alguna manera con la misma sustancia del espíritu puro; los recibió por creación junto con su ser; no necesita, pues, imágenes de fuera; no hay lugar para una preformación espiritual interior ni menos para un poder receptivo distinto de la misma sustancia espiritual. Sin embargo, también ellos tienen potencialidad, pero únicamente respecto a lo que he llamado *consideración* o reflexión, que es el acto segundo del conocimiento, que sólo Dios posee por esencia. Ese es el privilegio incomunicable del Acto Puro.

CÓMO SE CONOCE EL ALMA A SÍ MISMA

Aquí surge una cuestión que parece comprometer la doctrina expuesta en lo que tiene de más esencial y de más originalidad tomista. Se trata del conocimiento que puede tener el alma de sí misma. ¿Es un conocimiento inmediato por contacto o un conocimiento indirecto, a través de los fantasmas, es decir, en último término a través del

---

55 Cfr. *Contra Gentes*, II, 76.

universo? Tal es el problema. Los principios tomistas sólo admiten una solución. Si todo nuestro conocimiento procede de los sentidos, si vale en todo su rigor el axioma *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu,* de nada sirve añadir con Leibniz *nisi ipse intellectus;* naturalmente, eso se cae de su peso; Tomás no es ningún sensualista. Esos dos términos —*in intellectu, in sensu*— marcan la distinción con bastante claridad, y por su parte el intelecto agente, que hace de puente, marca la dualidad de las orillas. El intelecto está presente a sí mismo fuera de la dependencia de los sentidos. Pero la cuestión está en saber si está presente a sí mismo inteligiblemente o solo sustancialmente y en eso Tomás se mantiene firme, digan lo que digan [56]. Jamás admitirá que el alma humana, siendo forma de un cuerpo, pueda obrar de cualquier manera independientemente de él, y que teniendo dirigida su mirada hacia los "fantasmas", pueda normalmente desviar su atención original para contemplarse a sí misma, si no es en conexión con sus fantasmas y a través de ellos, de suerte que aun en esto mismo son ellos los que constituyen la materia inmediata del conocimiento y a través de ellos la misma realidad sensible.

Cuando se pregunta a Tomás cuál es el objeto propio del conocimiento humano, responde imperturbablemente, incansablemente: la *esencia material.* Las realidades espirituales, Dios, el ángel, el alma no constituyen materia de ciencia, sino a título de causas [57]. Cuando la causa está unida, como en este caso, formando parte de un mismo sujeto, se da una especie de conocimiento inmediato de esa causa a través de sus efectos íntimos, y como hay proporción entre los efectos y la causa, está el camino abierto para captar aquí el *quod quid est,* lo cual no ocurre tratándose de los ángeles ni de Dios. Pero nada de esto conduce a lo que quieren los agustinianos; éstos están totalmente equivocados al querer interpretar a Tomás a su favor. Tienen en su contra los textos. A nadie se le niega el derecho de ser agustiniano; pero hay que decidirse por uno o por otro. Tomás es en este

---

[56] Cfr. *Iª Pars,* q. 86, art. 1, donde Tomás, además de exponer su doctrina, elimina claramente la que le atribuyen y cuyos fundamentos da a conocer.

[57] Cfr. *Comment. in Metaph., Prooemium.*

punto aristotélico y su posición resulta hoy día demasiado preciosa para dejar que la desnaturalicen con comentarios tendenciosos [58].

La doctrina constante de Santo Tomás es la siguiente. El alma se conoce a sí misma reflexionando sobre el acto por el que conoce lo sensible [59]. Conocerse como agente es indudablemente conocerse a sí mismo; pero conocerse como agente respecto a algo exterior no es conocerse *per seipsum* y de una manera independiente; es percibirse en la síntesis del sujeto en acto y del objeto en acto, igual que en el *cogito* bien entendido. *Anima humana cognoscit seipsam per suum intelligere*, dice constantemente Tomás [60]. En cuanto a un contacto inmediato "del alma inteligente con el alma inteligible", como dicen los agustinianos, explica Tomás que es posible en la otra vida, cuando ya el alma no informará la materia ni estará embebida en ella; pero en este mundo, en que todas sus fuentes de información están fuera y en que los únicos medios que tiene para enriquecerse son los objetos materiales, sólo conoce directamente lo que procede de fuera, y sólo a base de ello, mediante la reflexión y el repliegue progresivo sobre sí misma, conoce en primer lugar su acto y luego su esencia manifestada en su acto, *en cuanto que está representada en él.*

Con esto se explican a la vez los textos que llaman negativos, en los que Tomás niega al alma todo conocimiento intuitivo de sí misma, y los llamados positivos, en los que afirma que se conoce *quodam modo per essentiam suam.* Habla entonces de una *intuición indeterminada,* que es una expresión muy curiosa, porque indica claramente que toda la determinación del conocimiento depende aquí del objeto sensible y que la intuición de que se habla puede ser muy bien una especie de contacto en la unidad del yo, pero no un conocimiento *propio,* ya que éste no puede llamarse indeterminado y si es determinado sólo puede serlo *per aliud.*

Para más abundamiento ¿quién puede negar, vuelvo a repetir, que Tomás nos dice constantemente a través de todas sus obras que el objeto propio del conocimiento humano es la *esencia material* y, por otra parte, que ninguna facultad puede alcanzar nada absolutamente

---

58 *Iª Pars,* q. 88, art. 2, ad 3.

59 *Ibid.,* arg. 3.

60 *Loc. cit.*

sino a través de su objeto propio? Aquí los textos son innumerables, y a su luz se impone la conclusión que todo tomista está obligado a firmar bajo pena de infidelidad al sistema en uno de sus aspectos más específicos: no hay intuición intelectual, ni siquiera interna; no hay introspección espiritual.

Ni que decir tiene que esto no crea ningún obstáculo al *nosce teipsum* agustiniano, a condición de que éste implique el conocimiento progresivo de nuestra manera de obrar, de nuestras facultades, de nuestros hábitos mentales y de la naturaleza espiritual de la que procede todo esto, sin contar por encima de eso un sentimiento más íntimo de pertenencia divina, que se desarrolla y expresa mediante el principio de causalidad, de la misma manera que si se tratase del mundo exterior.

Este progreso en el conocimiento se hace cosa habitual entre los que se consagran a él; y entonces el alma ya no necesita objeto exterior para actuarse en ese conocimiento: "puede penetrar en su propio conocimiento igual que un sabio puede ir sacando joya a joya los tesoros de ciencia almacenada en sus hábitos" *(Q. X De Veritate,* art. 8). Pero añade: "Para sentirse como agente y para ser de una manera determinada, el alma no necesita de hábitos adquiridos: los suple su esencia siempre presente en ella, ya que de ella parten los actos con que toma conciencia de sí misma" *(Ibid.)*. Este texto que consideran capital para la tesis agustiniana [61], me parece clarísimo precisamente al margen de ella. El acto es innecesario para subir mediante la reflexión del objeto al acto y del acto a la esencia, que está presente al acto igual que éste lo está al objeto. Y cuando se adquiere el hábito de semejante enriquecimiento de origen objetivo, entonces ya no se requiere el objeto exterior, dado que se lo posee en el interior y que al evocarlo se evoca con él la esencia del alma, que está inmediatamente presente en sus actos.

Nunca deja Tomás de notar en todos los textos similares el origen exterior y por lo mismo sensible del mismo conocimiento interior. Decía: "Nada conoce el alma tan perfectamente como lo que hay en ella, en el sentido de que para conocer cualquier cosa exterior

---

61 Cfr. B. Romeyer, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* t. III, pág. 159, Bloud et Gay, éd.

necesita tener dentro de sí elementos de conocimiento —imágenes, memoria, intelecto agente—; pero para conocer de hecho lo que hay en ella, le basta lo que posee en sí, por más que eso mismo lo conozca a través de algo (exterior)". Estas últimas palabras zanjan la cuestión definitivamente. Se intenta esquivar su fuerza, explicando que se refiere a un "estimulante externo", a "influencias objetivas preparatorias o subyacentes". En realidad se refieren a un determinante objetivo, como lo indica con toda evidencia la proposición *per*. Traducir *per aliqua:* "bajo la influencia o el estímulo de..." es una flagrante infidelidad al texto.

Decir que Tomás parte de este conocimiento directo que tiene el alma de sí misma para elevarse al conocimiento de los ángeles y de Dios, es también forzar el texto y falsear la doctrina. Para elevarse al ángel y a Dios Tomás se apoya en las criaturas materiales tanto como en las espirituales. Y si es claro que nuestra conciencia de seres espirituales nos ayuda a comprender que existan otros espíritus y un Espíritu Puro, para esa conclusión no necesitamos el conocimiento directo que imaginan. Para el caso tiene el mismo valor la deducción de la espiritualidad como su percepción. La prueba está en que el mismo Aristóteles hizo esta observación, como lo recuerda Tomás en más de una ocasión.

Pero contra lo que se impone protestar con toda energía es contra la afirmación de que en la hipótesis del tomismo tal como la exponen aquí los tomistas más acreditados y seguros, no puede fundarse "ni ontología, ni crítica, ni teodicea, ni ética, ni psicología metafísicas". Semejantes asertos nos obligan a reaccionar con un: ¡caramba! La razón que dan es extraña. Dicen que en ese caso, es decir, si la ideogenética tomista no reconoce más contenido positivo y propio que la "esencia material", no podrá deducirse que existen los seres, sino sólo que existe algo sensible, con lo que la metafísica ya no tendrá punto de apoyo. Pero, señores, ¿qué es la esencia, material o inmaterial, sino el mismo ser? ¿No hay identidad entre estas dos expresiones: *obiectum intellectus est quod quid est* y *obiectum intellectus est ens?* ¿Es que una vez que hemos llegado al conocimiento de los seres de esa manera no podemos elevarnos hasta el Primer Ser, como lo prueban las *cinco vías,* en las que no se hace distinción ninguna entre materia y espíritu?

Decir que la esencia material, percibida por la mente, sólo le aporta elementos sensibles suena a puro sensualismo; equivale a privar de todo sentido la palabra *quidditas* (esencia) y de todo valor la abstracción. El afirmar que "sólo se encuentra en la intelección lo que previamente ha representado la sensación" es desconocer el trabajo de la mente sobre los datos de la sensación y confundir a Tomás con los empiristas. Se arguye como si la imperfección de los seres sensibles impidiese que la mente percibiese en ellos el ser con sus propiedades transcendentales y se remontase por ellas hasta el espíritu y hasta Dios. Lo único que hace esa imperfección es impedir que atribuyamos a Dios las propiedades del ser sensible en cuanto tal. Ahora bien, la escala para subir a Dios no la forman únicamente las propiedades que se le pueden atribuir. Para subir a Dios, fuente del ser en cuanto ser, basta cualquier ser, porque en cualquier ser, sensible o insensible, puede ver el espíritu las cualidades transcendentales que constituyen su distintivo.

XIV. LA VOLUNTAD Y EL LIBRE ALBEDRÍO

Antes interpreté el conocimiento como un devenir. El sujeto cognoscente se hace otro; sin dejar de ser el mismo, se convierte idealmente en su objeto. Esta idealidad es a su modo una realidad y por tanto debe implicar un dinamismo correspondiente a la forma de existencia que participa. Lo que es distinto obra de manera distinta. Es decir, que a cualquier estado mental del sujeto cognoscente responderá un estado tendencial que llamaremos querer o voluntad, lo mismo que a toda sensación corresponde una reacción pasional y a todo cuerpo físico ciertas tendencias activas que llamamos sus propiedades.

Como se ve, en este sistema la voluntad carece totalmente de autonomía con relación a la inteligencia. Tomás hace suyas sin cesar las palabras de Aristóteles: la voluntad está en la razón. El querer no es más que un pensamiento que va en busca de sí mismo, siguiendo su inclinación hacia lo real. Ese es su peso, o más exactamente el peso del sujeto afectado por la forma cognoscitiva. Así lo entendía Agustín

cuando decía: "Amor meus pondus meum". Por lo demás, el dinamismo correspondiente a la forma inteligible seguirá direcciones diferentes según se le presente como bien o como mal del sujeto, pues todo ser busca naturalmente su bien y huye de su mal, debido a que el bien corresponde al ser y el mal al no ser y a que todo sujeto tiende a ser con toda la plenitud posible. El ser quiere ser.

Muchas veces explicó Tomás que el bien percibido por el entendimiento es el principio determinante del acto voluntario, *quasi forma,* y que el mismo entendimiento es proporcionalmente el principio determinante de la voluntad racional. Así, dice, la voluntad está bajo la razón como la materia bajo la forma [62]. Como, por otra parte, la intelectualidad humana corresponde a un ser mixto, dotado de órganos corporales, también el dinamismo volitivo tendrá efectos corporales y por lo mismo exteriores. Eso supuesto, podemos distinguir dos clases de actos atribuibles a la voluntad: los que produce por sí misma o elícitos, y los que ordena hacer a los otros órganos, o imperados: todos bajo la dependencia de la inteligencia como primer principio.

Aquí se ve en qué sentido se puede llamar a Tomás un intelectualista en oposición a lo que llama voluntarista. Tomás interpreta a la letra el solemne Prólogo: "En el principio era el Verbo", mientras que otros preferirían decir con Goethe: "En el principio era la Acción". ¿Qué acción?, preguntaría Tomás. ¿Cómo puede darse una acción sin su principio determinante? Ya subrayé la inanidad de semejante suposición a propósito de la finalidad.

Se dirá que la intelectualidad es ya acción. ¡Naturalmente! Pero es la acción de un ser intelectual en cuanto tal, y por consiguiente esa acción es anterior a la que se pretende establecer al abogar por la causa voluntarista. También se podría decir: en el principio era el ser, y así es en efecto; pero entonces se abandona doblemente el combate: porque la cuestión que divide a los intelectualistas y voluntaristas no es la de la primacía del ser o de la acción en general, sino de la inteligencia y sus actos sobre la voluntad y los suyos, o inversamente. Y entonces no cabe dudar. No puede concebirse un acto de voluntad que no esté determinado por un acto previo o concomitante de la inteligencia. Aun siendo concomitante físicamente es ante-

62 *Secunda Secundae,* q. 23, art. 8.

rior racionalmente, metafísicamente, es decir, según el orden natural de las cosas. Sin el acto de inteligencia no se explica la puesta en marcha de la voluntad ni ninguno de sus actos. Este es el estado de la cuestión que nos ocupa, y en este sentido no significa nada el célebre axioma de Goethe.

Pero existen dos razones por las que no debe llamarse a Tomás pura y simplemente un intelectualista. Ante todo, sabemos que siempre preconizó la hegemonía del todo sobre sus elementos y del sujeto sobre sus facultades. En este aspecto se mantiene por encima de la distinción y oposición entre intelectualistas y voluntaristas. Lo primero no es la inteligencia ni la voluntad, sino el hombre. Al analizar el libre albedrío veremos que esta observación, al parecer intranscendente, tiene importancia vital.

En segundo lugar, Tomás distingue dos órdenes de primacía dentro del sujeto humano: el del *ejercicio* de las facultades y el de la *especificación* de sus actos. En el primero tiene la primacía la voluntad, en el segundo el entendimiento. Es la misma combinación que presenta un ciego ágil guiado por un vidente paralítico. ¿Quién tiene la primacía, la visión o la agilidad? Evidentemente las dos. Si prevalece la visión para ver el camino prevalece la agilidad cuando se trata de recorrerlo. Aun así, hablando absolutamente, hemos de conceder la primacía a la visión; pues sin ella —más o menos clara o confusa, actual o recordada— la marcha carecería en absoluto de indicación y dirección y sería imposible. Este es el sentido del estribillo tantas veces repetido por nuestro autor: Sólo busca la voluntad lo que encontró previamente la inteligencia. No es posible querer nada sin tener previo conocimiento de ello. *Nil volitum nisi praecognitum.*

Pero, en fin, si prescindimos de la cuestión de derecho y primacía, y nos atenemos al hecho humano, nos encontramos con un círculo: La luz de la inteligencia impulsa y orienta nuestra voluntad y ésta nos impulsa a ejercitar nuestra inteligencia. ¿Cuál de los dos impulsos es el primero en orden cronológico? ¿Puede darse un primer acto de la inteligencia que no responda a un acto de la voluntad? ¿Puede darse un primer acto de voluntad que no sea efecto de una intelección? ¿Dónde empieza la serie de sus relaciones mutuas y cómo se pone en marcha? Tomás responde apelando a la naturaleza, que engloba todo el proceso, intelectual y volitivo, y por encima de ella

a su principio, es decir, a Dios. No podemos retrotraer hasta el infinito la serie alternante de sus relaciones; es preciso encontrar un tope y un punto de arranque. Pero ¿no lo tenemos en el mismo sujeto, cuya naturaleza concreta implica un dinamismo fundamental, natural y que por lo mismo no necesita ser clarividente? Porque la misma naturaleza tiene su luz ingénita coincidente con la inteligibilidad que contiene, participada de la Inteligibilidad creadora. Recíprocamente, esta naturaleza concreta implica en el hombre, como ser intelectual que es, una intelectualidad radical, natural, que se pondrá a funcionar automáticamente en presencia de sus objetos, sin necesidad, por consiguiente, de que intervenga previamente un acto de la voluntad para quererla. Ya la quiere la naturaleza y su Autor, que plasmó así su creación y la sigue animando constantemente. Tal es el sentido de la famosa tesis que exige que Dios intervenga en toda puesta en marcha de las series cognoscitivas o volitivas. Dios quiere para quien conoce sin previo acto volitivo, y conoce para quien quiere sin previo acto cognoscitivo.

EL QUERER NECESARIO

Por aquí se ve que existen quereres y deseos necesarios, pues la naturaleza es una necesidad del agente igual que el ser que ella determina. Uno es necesariamente lo que es; por consiguiente, uno quiere necesariamente lo que quiere en virtud de lo que es. Ahora bien, la voluntad es una potencia intelectual, y como el peso de la razón: por tanto, su tendencia fundamental debe tener objetos coincidentes con los de la inteligencia, por más que difieran en el punto de vista, pero serán del mismo orden y tendrán la misma amplitud. El objeto general de la inteligencia es lo verdadero, es decir, el ser en cuanto inteligible, el de la voluntad es el bien, es decir, el ser en cuanto apetecible. Así, pues, el objeto propio de la voluntad en cuanto naturaleza es el bien en general. Esto es algo a que no puede sustraerse; y si parece hacerlo alguna vez, es porque el mal le aparece como bien, y esa apariencia basta, porque ella es la condición inmediata del querer.

Por otra parte, aunque el bien en general basta a definir la voluntad como naturaleza, no basta a ponerla en marcha por no ofrecer

nada concreto. Es sólo una razón de apetencia, no un objeto apetecible. Lo apetecible para el sujeto es lo que le conviene como a tal sujeto, y lo que le conviene de esa manera naturalmente es lo que realiza su naturaleza, la desarrolla, la perfecciona, la completa y acaba; eso es lo que todos llaman el *bien soberano* o la *bienaventuranza*. Así, pues, el deseo de ésta es en nosotros necesario y está en la base de toda nuestra actividad, como lo que es primordial y natural en un ser constituye el fundamento de todo cuanto le concierne.

De aquí no se sigue que todos nuestros actos sean necesarios, pues aunque en cierto modo son consecuencia de nuestra naturaleza, pero no se ha de pensar que fluyen como teoremas geométricos. Aquí estamos en otro orden de cosas. Las conclusiones geométricas son todas absolutamente necesarias porque la necesidad de los principios se transmite de una a otra sin sufrir ninguna merma en el transcurso de las demostraciones sucesivas. Pero las conclusiones que podemos deducir de nuestra naturaleza con relación a tal o cual acción determinada son de otro orden totalmente distinto; siempre cojean de algo; y es que en este caso lo concreto no responde matemáticamente a lo abstracto, y no podemos deducir lo particular de lo general sino con la reserva que pide una apreciación esencialmente contingente. La voluntad abarca todo el bien en su tendencia profunda; ella quiere todo nuestro bien; pero como tal o cual bien concreto puede siempre representársele como un mal, siempre puede escapar a sus deseos. De estas dos condiciones deriva por una parte la insaciabilidad de nuestras apetencias, que es el fundamento de nuestro destino, y por otra la indeterminación del querer respecto a todo objeto que no representa la felicidad perfecta, el bien y el ser: es lo que llamamos el libre albedrío.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Se llama libre lo que es causa de sí. Pero ser causa de sí como sujeto operante significa ante todo tener en sí el principio de su movimiento o de su operación, con lo que se excluye la violencia, y luego poseer el dominio de ese principio de operación, en lugar de tenerlo simplemente como en depósito. ¿Cuál es el principio de operación en los seres? La forma, que determina su naturaleza y consiguientemente

el dinamismo correspondiente a su ser. Así, pues, el que puede darse la forma que regula su acción ese es causa de sí desde el punto de vista de la acción, así como, según Descartes, Dios es causa de sí desde el punto de vista del ser. Ese tal es libre.

El cuerpo natural tiene en sí el principio de su movimiento, pero no las riendas. Él lo recibió; la forma determinante de ese movimiento le viene de su generador, sea éste el que sea entre las potencias del mundo, a cuya cabeza está Dios. El animal tiene cierto dominio sobre sus actos, juzgándolos y eligiendo sus objetos; lo que no tiene es el dominio de su juicio ni la reflexión que le capacite para controlar su juicio, criticarlo y, llegado el caso, reformarlo.

Sus juicios se le imponen al mismo tiempo que su ser a través de su especie o de su herencia individual. De aquí se sigue que ciertos actos de los animales están ya predeterminados y fijados de antemano en forma de mecanismos totalmente montados y de determinismos ajenos a toda iniciativa. En otros el animal puede escoger, pero bajo la acción de un juicio también prefabricado y poco variable. Es lo que llamamos el instinto. Éste no es más que la prolongación de la organización que creó el mismo ser, de manera que en el reino de las abejas, por ejemplo, las obreras tienen una constitución anatómica y fisiológica correspondiente a su tarea específica. Al dar la forma al ser la naturaleza le da también el movimiento, que es la expresión de su forma.

El hombre es distinto. También hay en él como en el animal mecanismos totalmente prefabricados y juicios instintivos. Pero, como aparte de eso está dotado de la facultad de percibir lo universal, puede elevarse por encima de sus juicios naturales, discutirlos, descubrir sus puntos débiles con relación a su destino y al *bien,* cuyo instinto lleva también en el fondo de su ser. Su indeterminación e independencia frente a todo lo que le solicita, o por la espalda en forma de impulsos o de frente en forma de algún objetivo particular, se basa en que las ideas universales le permiten contrastar sus juicios con la fuente de todas las determinaciones: que es el bien absoluto y perfecto, con lo cual puede controlarlas todas.

El hombre es mortal, pero "sabe que tiene que morir", y esto le reafirma en su afán de vivir. El hombre carnal es esclavo de la natu-

raleza, interior y exterior, pero conoce su esclavitud y ese conocimiento lo libera; sólo con eso afirma su libertad.

En todo cuanto existe dentro o fuera de nosotros no hay sitio para el libre albedrío: lo que es no puede dejar de ser y sus efectos son inevitables. Pero dentro de nosotros tenemos un poder de novedad. Mediante nuestros juicios reflejos reconstruimos en cierto modo nuestro ser espiritual, organizamos nuestras formas activas y desde ese momento mandamos en los resultados.

Ciertamente que también recibimos ese poder; también nos fue dada esa facultad de constituirnos en causa de nosotros mismos en el acto libre: lo único que hacemos es ejercerla en dependencia de Aquel que nos la dio. Pero sabemos que esa dependencia respecto al Transcendente no viene a fiscalizar nuestra autonomía, sino a garantizarla.

Lo cierto es que el juicio del libre albedrío crea los valores a los que se aferra en el mismo momento en que los reconoce. Son sus valores, porque sólo él puede conferirles el carácter absoluto que desencadena la acción; por sí mismos son contingentes, pues no llegan al ideal de su norma ni a la plenitud de bien, que excluiría la posibilidad de rehusarlos ni de encontrar en ellos una falla, es decir, una falta de bien, cuanto menos un mal.

Es éste un misterio del alma. Es imposible analizar en sus elementos activos o pasivos ese yo que se hace de esa manera causa de su propia acción: es imposible explicarlo, digo, de una forma satisfactoria que salve el principio de causalidad y de razón suficiente. Esos elementos se implican recíprocamente. La voluntad está en la razón; la razón impregna la voluntad, y las influencias mutuas que cabe suponer no bastan a suministrar la razón última de la decisión libre. Sólo puede hablarse de una iniciativa iluminada, en una palabra, de un dinamismo ilustrado dentro del secreto de la persona humana.

Por eso, no hay paso dialéctico posible entre el yo que se hace en el acto del libre albedrío y el yo prefabricado por la naturaleza o por actos anteriores o por el mismo proceso deliberativo previo al acto —y por muy próximo al acto que se quiera—. Nadie sabe, ni yo mismo siquiera, lo que haré libremente mañana. Ni yo ni nadie puede saberlo, pues de momento no tiene determinación ninguna objetiva. Es algo que aún no es y que, por consiguiente, tampoco tiene *verdad,*

como dije más arriba hablando de los futuros contingentes. No hay, pues, forma de pronosticarlo por mucho que se lo examine; sólo lo ve con claridad Aquel que lo ve y lo crea todo en la eternidad. Yo haré no lo que quiero en este momento, sino lo que querré en el acto mismo en que lo querré: no es algo que yo puedo determinar ahora, sino algo que determinaré al hacerlo, lo que decidiré a su tiempo, en ese momento que no puede sustituirse con ningún otro. Porque el tiempo no me pertenece; soy yo quien le pertenece a él. Yo no soy libre ahora con relación al futuro, aunque también en el futuro seguiré siendo libre. Yo soy siempre libre mientras que soy y reflexiono, pero no lo soy para el tiempo en que todavía no soy, igual que no lo soy para el tiempo en que ya no soy.

Existe gran diferencia entre estas dos últimas hipótesis, porque el tiempo tiene su dirección irreversible. En eso se funda precisamente nuestra responsabilidad. Lo que hice ayer no fue algo definitivo, sino el comienzo; no era una consecuencia, sino un principio: las consecuencias llegan ahora. Pero los dos casos se parecen en que no conservo ningún control como ser libre ni sobre el pasado ni sobre el futuro. Yo no puedo disponer en este momento del porvenir, ni siquiera en lo que depende de mi libre albedrío. Porque ese porvenir no será simplemente la exhibición de una tela que pueda yo tejer en este momento, sino que será una creación de aquel momento, una creación de mi yo en aquel instante. ¿Puedo ser yo hoy mi yo de mañana? Ya expliqué antes que no existe un yo concreto separado de sus estados sucesivos; no hay, pues, un yo de hoy que pueda valer para mañana y que pueda pronosticar con certeza lo que será mañana. Yo no puedo ser libre antes de ser yo mismo, mi yo mismo libre.

Acabo de decir que lo que constituye el libre albedrío es el juicio reflejo. Pero tengamos cuidado. ¿Por qué formamos tal juicio después de reflexionar? Porque queremos, pues, como dije también, siempre podemos formar un juicio diferente confrontando la norma de todos los juicios de valor, que es el bien en su esencia pura. Así, en el acto libre juzgamos porque queremos y queremos porque juzgamos. ¿Estamos en un círculo vicioso? No, porque aquí el juicio y el querer no recaen sobre la misma cosa. El juicio expresa la validez del punto de vista adoptado por la misma voluntad que da eficacia activa a ese juicio de valor que ella misma hizo suyo. En eso no existe, propia-

mente hablando, causalidad recíproca, sino unidad cuyo fondo no logra penetrar el análisis conceptual: aquí el que quiere y el que juzga es el hombre.

Por eso Tomás unas veces llama al acto libre juicio y otras querer, y aun en ocasiones deja la cosa en suspenso[63]. Cuando precisa lo asimila al querer; pero esto no le impide llamarlo *quasi quaedam scientia de praeconciliatis,* lo cual lo identifica con el juicio inmanente del que deriva al acto elegido su justificación y su forma (si bien Tomás no olvida prudentemente el otro aspecto del acto libre).

Es fácil comprobar el abismo que media entre esta nuestra posición y todas las formas del determinismo. El acto libre no es un funcionamiento ni una evolución del ser ya determinado por hábitos o recuerdos, ni la conclusión de un juego de conceptos que provocan por sí mismos la decisión, como pretende el determinismo psicológico, ni menos la convergencia de las fuerzas ambientes transformadas sencillamente en nosotros. El acto libre es una reconquista de nosotros mismos en lo que tenemos de más profundo, que es nuestra voluntad iluminada o nuestra inteligencia activa, esa pareja analítica, unida por identidad con el alma, en lo cual transciende su propia evolución y toda la naturaleza. Pero no debe creerse por eso que, a juicio de Tomás, el libre albedrío queda incondicionado, como afirmaba Kant; lo está de mil formas, y por eso precisamente hay toda una gama de responsabilidades variadísimas respecto a un mismo hecho, en lugar de esa responsabilidad kantiana siempre absoluta y francamente inhumana. Igualmente, el libre albedrío tomista cae en cierto modo fuera del tiempo, por tener su causa propia en nuestra espiritualidad más elevada y más arraigada en Dios, Libertad primera, pero sin constituirse por eso en el *en sí* kantiano, en ese terreno hipotético en que el filósofo de Koenigsberg, seducido por el mecanicismo, pero poseído de un alto sentimiento moral, quiso que se ejerciese lo que él llamó la *libertad noumenal,* de la que fluirían luego necesariamente todos nuestros actos y sus mismas condiciones determinantes. Si el libre albedrío tomista no entra por sí mismo en la corriente del tiempo ni encuentra en él su causa suficiente, sin embargo está vinculado a él, por ser el término natural de cuanto ocurre en el tiempo; como el alma, que

[63] Cfr. q. 24, *de Veritate,* art. I, ad 20.

sin ser engendrada por el tiempo, no por ello deja de ser el término natural de una generación ocurrida en el tiempo, ni se libra de estar ligada al tiempo aun en sus actividades más elevadas.

Hay que saber también que Tomás reconoce al determinismo sus legítimos derechos. El hombre no tiene libertad para decidir lo contrario de lo que juzga que le conviene en última instancia, pues faltaría base a una decisión así, tan contraria a lo que constituye el mismo motor de la voluntad que es el bien percibido y a lo que proporciona a la voluntad su forma activa. Dice Tomás: "El apetito sigue al conocimiento. Si alguna vez parece que el apetito no sigue al conocimiento es porque no se aplica al mismo objeto que el juicio de conocimiento con el que se lo compara. El apetito se dirige a un bien particular práctico, mientras que el juicio de razón se refiere a veces a una verdad universal, que puede ser contraria al apetito. Pero el juicio sobre tal acto particular que hay que poner en práctica *hic et nunc* nunca puede ser contrario al apetito. Así, el que quiere fornicar puede saber en general que la fornicación es un mal, sin embargo, puede juzgar que de hecho para él en un momento dado es una cosa buena y gracias a esa apariencia de bien puede consentir. Porque, efectivamente, nadie obra proponiéndose un mal, como dijo Dionisio" [64].

Así, pues, una vez que el juicio recibió su determinación última respecto a un acto particular realizable *hic et nunc* arrastra al apetito tan fatalmente como las formas sensibles en el animal y las formas naturales en todo ser. He aquí una concesión que debiera satisfacer a los deterministas si fueran razonables. Lo malo es que no pasan de ser racionalistas. Dije antes que, a pesar del indeterminismo de lo contingente, sigue en vigor el axioma determinista que exige la ciencia: todo cuanto ocurre, ocurre necesariamente, dado el conjunto de condiciones puestas en marcha. Sólo que entre esas condiciones, decía yo, está la materia, que ni la idea puede sondear ni la razón razonante captar. Igual aquí: todo cuanto pasa en el acto humano pasa necesariamente, supuesto el conjunto de sus condiciones previas; pero en la unidad activa, así constituida, está incluida la voluntad radical y el yo con todo su fondo inaccesible al análisis racional y al choque de los motivos del acto. Lo que *me* basta en mi apreciación final basta

64 Q. 24, *de Veritate*, art. 2.

para arrastrar mi acción, pero sin razón suficiente, pues que el objeto tampoco es plenamente suficiente. Ningún objeto *particular* puede fijar sin fuga posible el poder de lo universal. Ninguna razón *particular* puede bastar a arrastrar por sí una razón que tiene ante sí lo universal. Hay que recurrir al *yo*, y al yo de ese momento dado, y en su misma actuación. Mi motivo es un automotivo; su suficiencia una autosuficiencia. Soy yo quien decide la victoria de mis motivos *hic et nunc*. Así mantenemos el rumbo firme entre el determinismo racionalista y el indeterminismo arbitrario. Aquí no se produce un *comienzo absoluto*, en el vacío, sin conexiones antecedentes ni articulaciones en el ser. Cuanto pasa en nosotros está totalmente fundamentado en nosotros, sólo que a profundidades donde no llegan a calar nuestras razones suficientes. Lo que elegimos, lo elegimos necesariamente en último término y en total; sólo que ese total no se totaliza. Su *razón última* es la misma decisión voluntaria: su motivo definitivo es porque así le da la gana. *Sit pro ratione voluntas*. Esto es posible, porque en la síntesis vital que representa el acto libre pasa una ráfaga de luz, por más que interfieran con ella otras ondas.

Pero he aquí lo que no podemos admitir los partidarios de lo que llamamos la *libertad de indiferencia*, contra lo que pretenden los deterministas. Según nuestra doctrina, una vez recogida la información intelectual, la voluntad es dueña todavía de inclinarse a un lado o al otro, como si tuviese en sus manos la decisión final, como si por sí misma fuese un sujeto libre. Pero la voluntad ni es un sujeto ni una persona; es una potencia determinada y su determinación es formalmente un peso, una fuerza y no una contemplación. Por consiguiente, no se puede suponer una voluntad que se decide por sí sola, como tampoco una inteligencia que quiere por sí sola.

Duns Escoto vio tan claro este punto que imaginó una voluntad *esencialmente intelectual* [65], basándose en el bonito raciocinio de que la inteligencia y la voluntad radican ambas en la inmaterialidad. Aquí vemos un ejemplo práctico de esa materialización de los elementos que hemos visto y perseguido bajo tantas formas. La voluntad no es ni material ni inmaterial, ya que no existe. Lo que existe, lo inmaterial es el alma, la cual está dotada de dos potencias bien definidas, que no

65 *In II Sent.*, dist VI, q. 1, ad arg. 2 y 3, y Quodl, q. 17.

se van a cambiar sus definiciones como si fuesen cromos. Esas potencias tienen su orden y su dependencia mutua: la *voluntad está en la razón:* no es más que el peso, el dinamismo correspondiente a la inteligencia. Por consiguiente, si funciona la voluntad es porque la alumbra la razón. No podemos atribuir a una facultad aislada un poder de decisión que sólo pertenece al complejo en su unidad, y sólo compete al hombre.

Eso es el libre albedrío tomista. En el desarrollo de esta teoría Tomás baraja una serie de nociones valiosísimas y de inmenso valor práctico. Sólo puedo remitir al lector a la fuente, esperando nos agradezca el que le hayamos orientado en este laberinto poniendo en sus manos el hilo de Ariadna. Ese es mi deseo en toda esta serie de exposiciones, cuyas ambiciones deben ser forzosamente limitadas, y cuyo propósito es el de poder servir al lector.

XV. LA ACCIÓN HUMANA O LA VÍA DEL RETORNO

La creación salió de Dios lanzándose por la doble vertiente de lo real y de lo inteligible; ahora tiende a volver a Dios y a cerrar en Él la inmensa órbita de la vida universal en la que va inmersa la nuestra. La criatura es una participación de su Autor, más o menos *parecida* a Él; y puesto que la vida de Dios se cierra sobre sí misma en la perfección, todas las criaturas deben aspirar también a la perfección, cada una según su naturaleza, y eso es precisamente tender a Dios, lo mismo si se trata de los cuerpos físicos como de las plantas y animales, y con mucha más razón de los seres racionales.

El caso particular que presentan éstos es de incalculables consecuencias y consiste en que su parentesco con Dios es al mismo tiempo de orden concreto y de orden inteligible, y, por consiguiente, pueden dirigirse a Dios a plena luz, libremente, bajo su propia responsabilidad y a su propio riesgo. Entregarse fielmente a esta empresa es lo que llaman los místicos la *conversión* del corazón, es decir, su vuelta a Dios y la adopción de los mismos objetivos que constituyen la finalidad del mismo Dios: el bien y la perfección: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (*Mat.*, V, 48).

Tender hacia Dios de esta manera sólo significa, para el hombre como para todos los demás seres, marchar hacia su propia realización, a la conquista de su propia esencia. Sólo que en el mundo de lo inteligible, a que pertenecemos, esa realización se llama visión. Se trata de llegar a ver a Dios de alguna manera, como ya en su tiempo lo comprendió Aristóteles. Según él, la perfección del hombre está en el ejercicio de la más noble de sus facultades —la que lo define como racional— con relación a su más noble objeto —que es por definición el mismo Dios—. Dios es el "Pensamiento del pensamiento": el colmo de la perfección humana estará en la floración de su facultad más alta teniendo por objeto al Pensamiento Primero. Aristóteles se contenta con que el hombre alcance aquí abajo ese estado dichoso mediante una contemplación activa enriquecida con todos los demás valores de la vida. Naturalmente Tomás aspira a algo más; pero los datos básicos son los mismos en ambos casos. También Tomás concibe la vuelta a Dios como la culminación de nuestra participación divina mediante la contemplación, sólo que en el plano de la eternidad.

"La gloria de Dios, dijo San Ireneo, es la vida del hombre, y la vida del hombre es la vista de Dios" [66]. Tomás comentó ampliamente esta doble idea, cuya temática se desprende de su metafísica general. La creación es como una irradiación de Dios, puesto que procede de Él, sin sumarle ningún valor. Los seres racionales en su calidad de tales forman el halo luminoso de esa irradiación, su *imagen,* y no simplemente su *huella.* En la meta de su carrera por la pista de la inteligibilidad, en la culminación de su función pensante el ser racional ha de volver a encontrar su prototipo, lo cual significa ver a Dios, es decir, coincidir inteligiblemente con el primer Ser, que es por identidad el primer Inteligible.

Tomás no sistematizó este destino humano tal como podría concebirse en pura filosofía, pues hubiera sido construir una hipótesis pura. Prefirió atenerse a la realidad tal como se la ofrecía la revelación. Sin embargo, el que supo seguir tan acertadamente en la *Prima Secundae* la doble estela de la bienaventuranza natural y sobrenatural, bien pudo proseguir el paralelismo en su tratado sobre los fines últimos y mostrar lo que podrían haber sido los destinos humanos, fuera del don de la

66 Cfr. *Adversus haereses,* IV, 1, 7.

gracia y de la *gloria.* Esta suposición es tanto más legítima cuanto que Tomás creía en un destino de este tipo en favor de los niños no incorporados a Cristo por el bautismo. Pero nunca llegó a escribir este último tratado y sólo poseemos sobre este punto indicaciones esporádicas.

LA MORALIDAD

Nosotros realizamos esa vuelta a Dios mediante una serie de *acciones;* los seres puramente espirituales la efectúan con *un acto.* Con esto se establece una doble diferencia; pues el acto es indivisible en sí mismo, mientras que la acción se realiza en el tiempo. El acto desplegado a lo largo de la duración se adapta a las condiciones de ésta, con sus variantes, ciclos y repeticiones; los espíritus puros producen un acto único que abarca todo su destino, que incluye en sí todas sus condiciones y que no conoce óbice ninguno fuera de su propio albedrío [67].

¿Qué acciones son esas que constituyen como los eslabones del retorno? Las acciones morales, es decir, razonables; pues las costumbres de un ser vivo responden a su naturaleza, y, por consiguiente, la naturaleza racional tiene como costumbres normales ciertas formas de actividad inspiradas en la razón, ostentando el sello de la razón e imprimiéndolo en su comparte corporal y en el medio humano o cósmico de que es solidario.

Esas acciones se llaman *buenas* porque realizan en el campo de la acción las características del hombre bueno, representante feliz de su especie. Se las llama *rectas* por estar orientadas sin desviaciones hacia el fin humano. Se las llama *virtuosas* por proceder de una buena disposición interior. Se las considera *loables,* por pertenecer a un sujeto autónomo que sale garante de ellas. Y finalmente, se las estima *meritorias* para indicar que apuntan al resultado final de la perfección humana, de la plenitud correspondiente a nuestra esencia y a nuestros deseos, a lo que llamamos bienaventuranza.

---

67 *Prima Secundae,* q. V, art. 3.

LA LEY MORAL

Esto supuesto ¿qué entendemos por ley moral? Algo muy distinto de cuanto imaginaron Kant, los eclécticos y todos cuantos se inficionaron del legalismo abstracto emanado de la *Crítica de la razón pura* y de la *Razón práctica*. Tomás entiende la ley igual que nuestros sabios. Es una norma de conducta intimada a ciertas operaciones por la naturaleza de los agentes que las producen y con vistas a ciertos resultados previsibles, teniendo en cuenta la naturaleza peculiar de dichos seres y sus características en función de las circunstancias. Los sabios partidarios del positivismo o adictos a sus líneas doctrinales se contentarían aquí con hacer sus comprobaciones, registrarlas simplemente y organizarlas. Tomás cree en el derecho de los hechos, si cabe decirlo así, en una intimación auténtica, en una tendencia que la razón puede reconocer en la naturaleza o adoptarla cuando se trata de ella misma. Así lo exige su finalismo morfológico, su concepción del mundo como emanado de la idealidad creadora, animado por una idealidad inmanente, que nuestra propia razón es capaz de contemplar y servir. Lo cierto es que vista así la ley, como una *idea directriz*, como diría Claude Bernard, se aplica al hombre porque se aplica a todo ser, con la particularidad de que el hombre por estar dotado de automoción y de libre albedrío siente que se le impone por su propia razón lo que a los otros seres orgánicos o inorgánicos les intima un poder exterior, bien sea la naturaleza general o la Providencia: lo cual le induce no a deshacerse de ese imperativo, yendo contra su propia orientación original y contra todo el movimiento mundial, sino a realizarlo más perfectamente para lograr el máximo rendimiento de sí mismo y de la gran empresa universal.

Así comprendida la ley moral continúa en línea recta toda la ontología y toda la ciencia. No tiene nada del *imperativo* kantiano, flotando erráticamente entre el cielo y la tierra, como decía Schopenhauer, y que no procede de Dios, pues en el momento de promulgarlo se sabe siquiera si existe Dios, ni procede tampoco de la naturaleza, pues se desdeña de buscar una base natural que lo justifique, y que sólo traduce una voluntad interior, indudablemente noble, pero que

siempre podrá tacharse de arbitraria, de pura ilusión ancestral, como se encargó de hacerlo el positivismo inglés.

Algunos doctores, como Duns Escoto, sostienen que el bien moral es obligatorio porque así lo quiso Dios. Ya esto es distinto de la arbitrariedad kantiana, pero de todos modos es un irracionalismo inaceptable en filosofía tomista. Según ésta, el bien moral es obligatorio porque refleja las exigencias de nuestra naturaleza, responde a nuestro dinamismo instintivo, supuesto que no se haya desviado y representa el único medio de realizar nuestro fin personal y de satisfacer todas sus aspiraciones y vinculaciones.

Claro que esto, como todo, se refiere en último término a Dios; pero la voluntad de Dios sólo se manifiesta aquí estructurando naturalezas, creando seres: puesto ese fundamento primordial, todo el resto del edificio surge por sí solo: en el basamento la *ley natural;* sobre ella la ley moral, completándola, desarrollándola y aplicando sus dictados a los casos particulares; como remate la ley civil y todo el conjunto de las leyes humanas de derecho nacional o internacional, para hacer extensiva a la vida colectiva la vitalidad de una naturaleza hecha para el contacto social, y que para florecer en el individuo necesita que éste se desenvuelva en el seno de un grupo.

Tomás no se cansa de repetir que la ley natural y sus ramificaciones son destellos de la *ley eterna* y la encarnación del gobierno divino en todo el universo. Pero al decir "destellos" queremos significar su autonomía al mismo tiempo que su dependencia. Ya adelanté antes la idea de que el hombre es libre bajo el toque de Dios, como si Éste no existiese, porque el Creador al producir la libertad no la quita sino que nos la da: de igual manera la conciencia moral es autónoma, como si no hubiese ley eterna. En este sentido se puede hablar con Guyau de una moral sin obligación ni sanción, pues no hay en ella ninguna intervención dictatorial; la ley es el dictado de nuestra propia razón; la voz que nos intima sus órdenes es la voz de nuestra conciencia, con el pequeño detalle de que esta voz se escucha como un eco de la voz divina, ya que nuestra naturaleza, que se refleja en ella es creación de Dios. Igualmente, el resultado bueno o malo de la obediencia o desobediencia a la ley no es una sanción extrínseca, una vacación o una sobretarea, sino la consecución o pérdida de los objetivos propuestos, pues en un mundo bien ordenado la virtud produce por sí misma

la floración de nuestro ser en esta vida o en la otra, y el vicio, que es la repulsa del orden, produce el efecto contrario, supuesta la misma base de un gobierno divino inspirado en la sabiduría creadora.

JUICIO SOBRE LA MORAL TOMISTA

Para quien reflexione a fondo sobre estas nociones ha de ser un placer admirar la magnífica arquitectura y trabazón de estas ideas, en las que el mundo transcendente desempeña su papel sin entorpecer el libre funcionamiento de nuestro mundo, sin interferir en nuestra autonomía de criaturas: arte maravilloso de armonización en el que hemos admirado una de las claves del sistema metafísico y cosmológico del tomismo. Al descender a los detalles Tomás demuestra una maestría y un sentido moral, jamás superados ni antes ni después de él. A la luz de sus exposiciones de la *Prima Secundae* y de las conclusiones precisas que deduce de ellas en la *Secunda Secundae,* todo cuanto se sabía anteriormente sobre esos temas da la impresión de un magma caótico. Ciertas contribuciones posteriores acaso hayan podido iluminar algo más algunos rincones, pero jamás se ha presentado una obra de conjunto de una cohesión y plenitud tan geniales. Hasta puede decirse que hemos retrocedido desde entonces, y que las mismas escuelas católicas no son ajenas a ese retroceso por encerrarse en ciertas menudencias doctrinales en vez de atenerse a las amplias perspectivas y principios y a las magníficas sistematizaciones de la *Suma.* A propósito de esto, no estaría mal volver a las grandes fuentes; afortunadamente, parece que ya se está haciendo.

Cayetano observó con razón que Tomás reveló como moralista más profundidad tal vez que como metafísico. Sus tratados sobre los *actos humanos* y sobre los *hábitos* y sobre las virtudes generales y particulares son verdaderas obras maestras y así se las reconoció desde que aparecieron, prescindiendo de ciertas críticas suscitadas por otras partes de su obra y cuya novedad constituyó la comidilla de los corros filosóficos. Este éxito se debe al sentido profundo que tenía Tomás de la persona humana y de la realidad creada, de su autonomía funcional y de las condiciones de esa especie de simbiosis en que vive el hombre por una parte con relación a Dios y por otra con respecto a la

naturaleza general y a sus semejantes. Tomás acertó magistralmente a situar al hombre en su verdadero centro (contra las tentaciones opuestas del agustinismo medieval y del aristotelismo averroísta): Tomás consideraba que éste era el punto de partida obligado y suficiente para establecer una antropología completa.

Desde este punto de vista Tomás es muy superior a Aristóteles, aunque aprovechó sus cuadros con una osadía que a veces nos deja estupefactos. Puesto a buscar una técnica que facilitase la coordinación filosófica de los datos cristianos, no pudo encontrar cosa mejor que la *Ética a Nicómaco*. Pero la inspiración de su doctrina es muchísimo más elevada. En lugar del biologismo estrecho y fuertemente empírico de Aristóteles, que tendía a favorecer a unos cuantos privilegiados con el olvido desdeñoso del inmenso rebaño humano, encontramos un hilemorfismo coherente y totalmente racional, y que por lo mismo comprende a todas las razas y todas las condiciones de vida.

No se crea por eso que el sistema está montado sobre abstracciones platónicas, las cuales para franquear los límites de la naturaleza empírica se lanzaban hacia un Bien ideal sin atributos positivos. En el sistema tomista, igual que en el aristotélico, el bien es proporcional al ser y se especifica junto con él: con ello, al mismo tiempo que se supera el empirismo, se reducen los conceptos abstractos a sus cauces concretos. La moral está fundada en conceptos universales, base del mundo de la razón, y por eso vale para el hombre en cuanto tal; envuelve a todos los humanos en una misma preocupación finalista y normativa; no hay, pues, peligro de que olvide o excluya de los destinos humanos, como el Estagirita, al bárbaro, al esclavo, al pobre, al campesino inculto, al niño y a cuantos no frecuentan el ágora ni las escuelas filosóficas, como si estos circulitos fueran los únicos reductos de la humanidad.

Con todo, hay que decir que en esto Tomás no pudo sustraerse del todo al espíritu de su tiempo, que evidentemente llevaba cierto retraso con respecto al nuestro, y aún no sentía tan en lo vivo como nosotros el tema de los derechos de la persona. Naturalmente, Tomás estaba lejos de menospreciar la persona humana y de hecho le dedicó en su sistema la parte que le correspondía; pero luego en las aplicaciones prácticas a veces flaqueaban los principios. Tocante a la esclavitud, al derecho de guerra, al derecho criminal, a la inquisición, a los

derechos de la mujer, a la educación del pueblo, a la protección de los animales, su doctrina no está a la altura del siglo XX. Pero tampoco vivió en el siglo XX, y el pensamiento cabalga a la grupa del tiempo, como lo proclamó el mismo Tomás.

LA INTUICIÓN SOCIAL

Sobre este tema no adoptó Tomás la sociología organicista, que ya preconizaban algunos en su tiempo —aunque, a decir verdad, acaso únicamente en el plano metafórico—. Sabemos que para Tomás el único que existe realmente con existencia positiva es el individuo. El cuerpo social no es más que una unidad de orden y de relaciones. Pero no hay que olvidar que, a su juicio, la relación es una realidad de la naturaleza. El orden es objeto de creación divina y de devenir temporal como las demás realidades: y esto implica importantes consecuencias. De aquí se sigue que la autoridad, que es el vínculo de unión del cuerpo social, constituye como su parte informante; que la ley que encarna esta autoridad y que es el dictado de la razón, representa la *idea directriz* que preside a la evolución de la vida de la colectividad, aunque todas estas proposiciones tengan sólo un valor analógico. Es sabido que para Tomás la analogía no es metáfora y menos aún equívoco, como tampoco es univocidad ni concepto formal.

LA SOBERANÍA

Esto supuesto, la soberanía es un hecho cuasi natural que se impone no por coacción ni mucho menos por la arbitrariedad de un "contrato social", sino de una manera racional y por lo mismo divina, como todo cuanto procede de la Naturaleza Primera a través de la naturaleza segunda. Este es el sentido de la tesis sobre el origen divino del poder, tal como la entiende Tomás, y que no tiene nada que ver con la de los teorizantes del trono y del altar, viciada de misticismo utilitario y hasta de fetichismo.

La diferencia se aprecia al llegar a decidir sobre el origen concreto del poder, después de haber establecido sus dependencias racionales. ¿A quién confiere nuestro autor el derecho a elegir a los go-

bernantes? No a un "elegido" que se impone por sí mismo, ni a una "élite" que se arroga como *a priori* la autoridad social, sino a la misma sociedad en su realidad concreta, es decir, a los individuos que la componen; en una palabra, a la *muchedumbre*. Las modalidades de la elección dependen de técnicas políticas en las que Tomás apenas se aventura sino muy cautamente, pero que en todo caso deberán inspirarse en el principio básico: y esto también implica consecuencias importantes.

EL DERECHO A DEPONER AL PODER CONSTITUIDO

Este derecho se funda en la teoría que acabo de exponer. Cuando abusa el poder, cuando se conculcan las ideas directrices, cuando el bandidaje se erige en ley, entonces desaparece el orden racional, no puede invocarse el derecho natural ni la investidura del cielo y la muchedumbre se ve en la situación de tener que proceder a eliminar al gobierno indigno y a elegir a otro nuevo. Es claro que también aquí han de intervenir ciertas técnicas. La *muchedumbre* de que habla Tomás no es la chusma; un pueblo puede estar mal gobernado sin quedar reducido por eso al caos. Es un organismo enfermo que necesita curarse orgánicamente, mediante una acción ordenada, cuya fórmula ha de suministrar la prudencia social. Santo Tomás enumera las condiciones esenciales para que se considere legítima semejante revolución; son condiciones fuertes, pero muy ajenas a la teoría de Bossuet, según la cual el único recurso que le queda al pueblo contra los abusos del poder es el de dirigirle humildes súplicas y rogar por su conversión.

EL DERECHO DE GUERRA

En la medida en que lo admite, Tomás hace derivar el derecho de guerra de los mismos principios primeros. No existe el derecho del más fuerte. La justicia no es la fuerza codificada. El estado de paz no es el equilibrio inestable entre potencias rivales, ni los tratados pueden ser sólo la expresión de ese equilibrio de fuerzas con sus constantes fluctuaciones. También aquí ha de intervenir la razón basada en la naturaleza de las cosas. Los hombres comparten una naturaleza co-

mún, una fraternidad basada en la paternidad de Dios y deben en toda razón proceder en consecuencia: eso es la justicia.

Se excluye, pues, el empleo de la fuerza "como medio de política nacional", que decimos hoy. Los armamentos sólo se legitiman para defenderse contra una agresión injusta. La declaración de hostilidades es un acto público que sólo puede ejercer la autoridad constituida. A ésta compete juzgar de la justicia del caso, a falta de un juez superior, que no figura en el orden actual del mundo. Los "objetivos bélicos" no deben rebasar las exigencias de la reparación del derecho conculcado inicialmente y de los daños ocasionados.

LAS FORMAS DE GOBIERNO

A la pregunta sobre la mejor forma de gobierno responde Tomás: depende de los grupos y de las circunstancias. Pero en principio, el gobierno ideal sería el que armonizase mejor la multiplicidad de los individuos que componen la sociedad con su unidad orgánica. La unidad encarna mejor en un hombre que en varios: por consiguiente es preferible un jefe único. Pero la unidad de una pluralidad extensa y compleja está mejor representada por un hombre rodeado por un grupo escogido que por un solo gobernante: por consiguiente, se impone una aristocracia en el sentido etimológico de la palabra —mando de los mejores— sea cual sea el criterio que se siga para juzgar de los *mejores*, según las diversas finalidades sociales. Finalmente, la unidad de una pluralidad compuesta de individuos autónomos requiere que éstos puedan tener acceso de una manera ordenada a la dirección del conjunto. Habrá, pues, que dar cabida a la democracia, que es el gobierno del pueblo por el pueblo, así como la aristocracia es el gobierno del pueblo por una élite y la monarquía el gobierno del pueblo por uno solo.

Estas formas de gobierno se prestan naturalmente a muchas variantes. También aquí es ya cuestión de técnica. El filósofo juzga desde arriba y se contenta con señalar las líneas directivas: ¡ojalá las considerasen los políticos al intentar crear una constitución! ¡verían su grandísima eficacia!

XVI. LAS LAGUNAS DEL SISTEMA

Hablé hace un momento de las fallas del tomismo en lo que se refiere al orden moral. Cabe preguntarse si no tendrá otros puntos flacos. Ya señalé algunos al paso. En metafísica apenas se podrá encontrar alguno; únicamente sería de desear alguna aplicación nueva de los primeros principios, ciertos desarrollos y aclaraciones y un poco más de independencia respecto a ciertas formas de hablar y aun de pensar impuestas por la tradición y que se han barajado sin señalar suficientemente los equívocos a que se prestaban. Esto es lo que sucedió en materia de creación, de las ideas divinas, del compuesto humano, etc.

En cosmología no hay que decir que los errores pululan como hongos. Era inevitable. Ahí se movía Tomás en el campo de la experiencia, y el hombre solo poco a poco logra hacer la conquista ideológica del universo (lo mismo que su conquista práctica). Hoy nos creemos muy adelantados y lo estamos relativamente, pero puede apostarse con seguridad que las generaciones futuras descubrirán en nosotros infantilismos tan flagrantes con respecto a los nuevos conocimientos como los del aristotelismo medieval con relación a los nuestros.

Acaso lo más grave a este respecto sea la falta de espíritu matemático, heredada de Aristóteles y que representa un retroceso respecto al platonismo en su versión pitagórica. En la doctrina general se ha destacado suficientemente el puesto del número y de la extensión, pero sin sacar las consecuencias. No sólo no se ha registrado el equivalente cuantitativo de los fenómenos, pero ni siquiera se lo ha intentado ni aun deseado. En este aspecto quedaba todo por hacer; y los que lo hicieron aportando preocupaciones metafísicas —o antimetafísicas— detestables, causaron daños irreparables al pensamiento occidental. Debemos deplorarlo y aprovechar la lección para el futuro.

En psicología se contentó Tomás con clasificar sumariamente las facultades y deducir de ellas por vía dialéctica conclusiones acertadas, pero que dejaban el campo libre para una psicología experimental, cuyo valor, sin embargo, supo entrever. No estudió en detalle el conocimiento del singular, y fue una lástima, pues siguiendo su doctrina general le hubiese conducido por caminos de luz. Habló muy poco so-

bre arte y las pocas frases que le dedicó resultan bastante secas y lacónicas. Tampoco Pascal se preocupará gran cosa, a no ser tratándose del arte de escribir. Tomás ejerció el arte de escribir, sin pretensiones especiales, pero con vuelos de poeta; un poeta a su manera, un bardo de la abstracción, constructor de frases ceñidas como la túnica de Dejaniro, que se ajustaba al cuerpo sin hacer pliegues ni arrastrar colas. Pero apenas teoriza sobre el estilo, fuera de algunas observaciones ocasionales a propósito de cualquier otra cosa o con cualquier otra finalidad.

Tampoco se ve que Tomás se interesase mucho por la historia ni la apreciase por sí misma. Cuando recurre a ella para aclarar un punto doctrinal, lo hace en términos precisos, pero tan breves que apenas si sirven para cebar la curiosidad y el prurito de erudición. Ni siquiera resulta siempre un crítico seguro, excepto cuando entra en juego alguna verdad doctrinal. Entonces el escalpelo de su crítica funciona con magistral precisión en su trabajo de disección. Fuera de eso, preocupado por la verdad pura, se inclina a interpretar a los autores en función de lo que él estima como verdadero, en vez de atenerse a lo que los autores quisieron decir realmente. El procedimiento es secular. Es el que Cicerón designaba con el término *accommodare* y Filodemo con el verbo *sünoikeioün*.

Estas deficiencias y otras parecidas, aunque reales, sólo prueban que el espíritu humano tiene sus límites, que el tiempo condiciona el pensamiento, igual que todo lo demás; y lo que aquí importa más que nada no es tanto insistir exageradamente en lo negativo, cuanto admirar el inmenso esfuerzo realizado en una vida tan corta, en unos veinte años de actividad docente. Piénsese sobre todo en la fuerza de concentración de aquella mente, que acertó a derivarlo todo de los principios generales, y que parece haber presagiado en aquella intuición infantil que resaltaron incesantemente sus biógrafos. Según esta anécdota, el pequeño Tomás de Aquino preguntó en los primeros albores de su pensamiento virgen pero ardiente: "¿Qué es Dios?", como si ya le trabajase el problema del Uno y lo múltiple, que luego asociaría a su filosofía: ¡Pariente próximo —aunque cronológicamente remoto— de aquel Zenón de Elea que escribió: "Si alguien pudiera decirme lo que es la Unidad, yo sería capaz de decir lo que son todas las cosas"!

CAPÍTULO VI

SUPERVIVENCIAS Y DISIDENCIAS

I. EL AVERROÍSMO LATINO

La aparición del sistema tomista fue un fenómeno histórico de tal envergadura que forzosamente hubo de impresionar a sus contemporáneos. Pero por otra parte encajó en la corriente de continuidad cuya ruptura repentina hubiera sido inconcebible y además desdichada. El espíritu humano tiene más de un camino. Cuando se impone un sistema por sus propios méritos, encuentra una fuente de enriquecimiento y de estímulo en la permanencia en torno suyo de otros sistemas disidentes. También para él representa un valor positivo "la oposición de su Majestad".

Debido a la orientación y a la dirección general que les imprimía el pensamiento cristiano, las filosofías medievales presentan entre sí más semejanzas que las de cualquier otra época. Pero no por eso dejan de apuntar en ellas, bajo la capa superficial de uniformidad, todas las tendencias del espíritu humano.

Muchas de ellas cristalizaron en lo que se llamó el averroísmo latino, que está formado de capas diversas. Como base está el aristotelismo llevado hasta el fanatismo; forman la segunda capa los comentarios particulares de Averroes y la tercera un neoplatonismo acuñado por Avicena. El vigoroso pensador Siger de Brabante, a quien elogió el mismo Tomás en la *Divina Comedia,* añadió sus aportaciones a ese magma informe sin llegar a construir una doctrina coherente.

Las tesis esenciales del averroísmo latino son: la *creación ab aeterno;* las emanaciones escalonadas, en virtud de las cuales las criaturas proceden de Dios por intermediarios cada vez más lejanos; la negación de la Providencia respecto a las cosas de la tierra; la renovación del determinismo universal de los estoicos; la unidad del intelecto de todos los humanos y, en consecuencia, la negación de la inmortalidad individual, si bien la humanidad debe existir siempre, sin fin, igual que existió en el eterno pasado; y en moral un naturalismo puro, cuya norma soberana es el bien de la humanidad en el sentido que le dio más tarde Auguste Comte.

Para colmo, todo esto está amalgamado con conceptos cristianos que neutralizan en parte su veneno. El mismo Siger de Brabante, que se mostró sumamente independiente en su juventud batalladora, se moderó más tarde, haciéndose cargo de las objeciones de Alberto Magno y de Tomás de Aquino y apartándose en gran parte de Averroes, y así mereció sin duda la especie de elogio que le tributó Dante en su poema, presentándolo como el tipo del filósofo puro.

II. AGUSTINISMO MEDIEVAL. SAN BUENAVENTURA

Otra rama filosófica mucho más importante es la que formaban las supervivencias del agustinismo. Tomás no rechazó este sistema: se contentó con ampliarlo y con sustituir el predominio de las influencias platónicas tan caras al obispo de Hipona por el de las aristotélicas. Ahora bien, todo un sector del pensamiento consideró esa sustitución como un desastre religioso. Eran, pues, agustinianos contra Aristóteles, a quien no por eso dejaban de copiar en mil detalles. Con frecuencia las citas de Agustín las interpretaban de manera muy tendenciosa; pero de hecho aportaba ciertas tesis esenciales y sobre todo una mentalidad; por otra parte, la ambigüedad de las interpretaciones daba pie a los tomistas para contestar, citando a su vez en favor propio a aquel genio libre y elástico que nadie quería tener contra sí.

Las teorías generalmente aceptadas en los círculos agustinianos de la Edad Media son las siguientes: Primacía de la voluntad en el hombre; ideas innatas, o por lo menos independientes del trabajo de

los sentidos; iluminación divina de la inteligencia, y más generalmente el ser y el conocimiento interpretados como luz; la materia dotada de actualidad y de actividad propia y rica en razones *seminales;* concepción de una materia espiritual o de una materia común a los espíritus y a los cuerpos; multiplicidad de las formas sustanciales en los compuestos; identidad real entre el alma y sus facultades y marcada independencia del alma espiritual con relación al cuerpo; la necesidad metafísica de que la creación sólo pudiera verificarse en el tiempo; la fusión de la filosofía y de la teología, de la razón y de la ciencia en una sabiduría única.

Ya encontramos anteriormente esas tesis. En su mayor parte vuelven a encontrarse en la doctrina de San Buenaventura, que fundó la gloria de la escuela franciscana, continuando la obra de Alejandro de Halès (1170-80 a 1245) y de su sucesor, Jean de la Rochelle († 1245).

Juan de Fidanza, llamado Buenaventura, nació en Bagnorea, cerca de Viterbo, en 1221. De joven recibió durante dos años por lo menos la enseñanza de Alejandro de Halès, del que más tarde se presentará como continuador. Le inició en la teología Jean de la Rochelle. Con esta iniciación se incorporó a la escuela agustiniana, a la que además le impulsaban sus más íntimas aspiraciones. No desconocía a Aristóteles, pero lo consideraba como un "intelectual", mientras que Platón era el prototipo del verdadero "sabio", y aunque veía que ambos desvariaban cuando se trataba de cuestiones esenciales puramente de fe, creía que el que más lejos de la verdad estaba en esto era el "intelectual puro".

La ciencia no le interesa por sí misma. Se burla sangrientamente de Aristóteles porque encontraba gran placer intelectual en considerar que el *diámetro es asimétrico con relación al lado.* "Si siente tanto placer, escribe el autor del *Hexaëmeron* (XVII, 7) que se lo guarde, y ahora que se lo coma." Este *ahora* no carece de elocuencia.

Tampoco ignora Buenaventura la revolución alberto-tomista. Fue testigo en París de los primeros trabajos de Alberto, y si no le siguió por sus geniales rutas, fue porque no atraían su temperamento intelectual y porque ya su genio había emprendido otros caminos. Fue amigo de Tomás de Aquino, aunque apacible enemigo de sus audacias e innovaciones. Era un teólogo, un místico y un tradicionalista. Dotado de dones personales de primer orden no considera por su parte la po-

sibilidad de una filosofía verdaderamente autónoma. Su "sabiduría" explota las adquisiciones de la filosofía, pero después de haberla sojuzgado enteramente. Escribió un tratado *De reductione artium ad theologiam*. Descender de la teología a la filosofía constituye para él el mayor peligro imaginable; los maestros deben tener buen cuidado de no dirigir en ese sentido a sus discípulos. Sería como tentarles a volver a Egipto desde la tierra prometida; sería enseñarles a fornicar con la más vil de las esclavas *(copulari ancillae turpissimae)* [1].

Además, así como la filosofía se ordena a la teología, así ésta tiende a la mística y tiene por término el éxtasis. Este es el fin que se propone la iluminación de lo alto, sin la cual todo conocimiento es vano *(De Reductione*, 26). De esta manera, la filosofía no es más que una ciencia intermedia entre la fe, punto forzoso de partida, y la contemplación mística. La razón no tiene, pues, un campo propio en el que desenvolverse y en el que bastarse a sí misma con relación a su objeto específico. Se siente el abismo que media entre esta concepción y la de Tomás de Aquino, que puede decirse inauguró la era moderna del pensamiento concediendo una autonomía amplísima a la razón filosófica.

Las obras principales de Buenaventura, de temas filosóficos, son el *Itinerarium mentis ad Deum*, el *Breviloquium* y el *De Reductione artium ad theologiam*. Pero su doctrina filosófica rezuma de todas sus obras.

Ya desde el punto de arranque se aparta de Tomás en una cuestión capital y en cierto modo preliminar en filosofía, que es la autonomía de las criaturas, inteligentes y no inteligentes, con relación a lo divino. Según él, las razones de las cosas no están en ellas mismas sino en Dios, en forma de ideas; y en cuanto a los seres inteligentes, la causa próxima de su conocimiento tampoco radica en la misma inteligencia, sino en una iluminación que les envía Dios. De esta manera al pretender salvar la ejemplaridad, la extralimita; al pretender asentar la primacía divina en el orden intelectual, la traslada del plano metafísico, que es su zona propia, al plano psicológico, donde la obliga a hacer el papel propio de la inteligencia humana.

---

[1] *In Hexaëmeron*, II, 7.

Como observa Émile Bréhier, Buenaventura hace cuanto puede en todos los frentes para "hacer imposible un mundo físico (e igualmente moral y psicológico) con autonomía propia y con sus propios principios de explicación" [2]. Tomás sigue exactamente el camino contrario: y ambos piensan glorificar con ello a Dios, el primero destacando la impotencia del mundo sin Dios y el segundo ensalzando la perfección y suficiencia de la obra divina.

Este último punto de vista hace tanta más fuerza cuanto que las participaciones de Dios inmanentes en las cosas y que les confieren su perfección, no añaden nada a Dios y, por consiguiente, cuanto son y hacen es pura manifestación de Dios, sin poderse arrogar jamás nada propio. Cuanto más reciben las criaturas más deudoras son. No es ninguna paradoja el decir que las criaturas deben a Dios su misma autosuficiencia y autonomía respecto a Él, dentro de su campo particular. Este es el misterio de la transcendencia. Con ello no se quita nada a Dios, al contrario, su reino es mejor y más democrático y su creación se asienta en bases más firmes.

Buenaventura cree que la fe en la existencia de Dios es innata. A su juicio, las pruebas que da de ella sólo tienen valor a título de aplicación de ciertos datos universales que implican ya la experiencia interior del Primer Principio. Además, ¿no se conoce el alma a sí misma al contacto de su inteligencia con su naturaleza inteligible? ¿Y no está Dios presente en el alma, y no es Él también eminentemente inteligible? El alma lleva, pues, en sí misma el conocimiento de su Dios. Éste constituye su primer conocimiento. De esta manera el *primum cognitum* pasa directamente del ser abstracto, tal como lo entiende Tomás de Aquino, al *ens a se*, al que la filosofía tomista sólo llega como final de un estudio analítico de las criaturas.

No hay que decir que en estas condiciones el argumento de San Anselmo viene como anillo al dedo. Sin embargo, su fuerte contextura dialéctica pierde bastante por haberse de plegar a las ideas innatistas e iluministas de Buenaventura. Dios se hace presente al alma por la idea que tenemos de Él; así, la necesidad de su ser, fundada en Él sobre la identidad de su esencia con su existencia, pasa al juicio, mediante el cual vinculamos mentalmente su naturaleza, que es pleni-

2 Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, pág. 650.

tud de ser, con su realidad. Como se ve, aquí se pone en tela de juicio el mismo principio del conocimiento. Ya volveremos sobre ello; pero está claro desde ahora que nada puede estar más lejos del axioma tomista: *omnis cogitatio a sensu.*

No cabe duda que desde el punto de vista católico la doctrina de Buenaventura sobre la creación es perfectamente ortodoxa, pero metafísicamente es floja. Buenaventura considera como equivalentes estas dos proposiciones: *mundus factus est ex nihilo* y *mundus factus est postquam non fuisset.* Concede a la nada un valor real de la manera más terminante. Para él la nada no es, como para Tomás, la simple ausencia de condiciones impuestas a la acción creadora, sino un punto de partida positivo, un estado anterior a la misma existencia, de forma que la creación se convierte en una mutación, en un cambio de forma, del no ser al ser. Es verdad que distingue entre los cambios que implican movimiento, y por lo mismo materia preexistente, y los cambios sin movimiento. Pero eso no quita que la creación se presente realmente como un acontecimiento, como un paso de un estado a otro. Para Tomás esto no es más que una pura relación.

Como consecuencia de esta oposición, Buenaventura intenta demostrar que es radicalmente imposible la perpetuidad de un mundo creado; a este respecto desgrana una retahila de argumentos que Tomás refuta con la mayor facilidad, demostrando una seguridad y perspicacia mental que contrasta con la vaguedad de las nociones imprecisas y superficiales de Buenaventura. Lo cierto es que la concepción de una duración universal en forma de drama con su prólogo expositivo preliminar, con su serie bien definida de peripecias y con su desenlace final, es perfectamente lógica; y de hecho coincide con la concepción cristiana. Pero se comete la equivocación de presentarla como metafísicamente necesaria y eso en virtud de una noción errónea de la creación.

En cuanto a la estructura del mundo creado, Buenaventura adopta la tesis de la analogía, que sirve para vincular y distinguir al mismo tiempo a todas las criaturas; pero la presenta muchas veces en formas más bien simbólicas que metafísicas y con tendencias místicas muy marcadas. Tiene la preocupación constante de acentuar la insuficiencia de la criatura y hacérsela sentir con luz meridiana para hacer inevitable y casi inmediato el paso desde su insuficiencia hasta la plenitud

divina. Esto viene a minar un poco la consistencia natural de las cosas y a crear una atmósfera de fantasmagoría mística en torno a la creación. No es ésta la actitud propia de un investigador, por más que se hayan derrochado en ella muchos conocimientos y una increíble agudeza. Cuando uno termina la lectura del *Itinerarium* y relee algún capítulo del *Contra Gentes* o algunos artículos de la *Suma,* se siente una impresión parecida a la que se experimentaría al pasar de Bernardin de Saint-Pierre a un tratado de Claude Bernard.

Buenaventura sostiene la composición de materia y forma de los seres espirituales, igual que de todos los demás seres; pues no cree que pueda explicarse sin esa composición la diversidad de los seres tanto espirituales como materiales, ni menos los cambios que experimentan, ni mucho menos las definiciones que se dan de ellos y en las que la materia suministra el género. La materia de que están compuestos los ángeles es la misma que la que entra en la composición de los seres corporales, ya que en sí misma es pura indeterminación, lo mismo en cuanto a la corporeidad que en cuanto a todo lo demás.

Consecuente con su tendencia a escatimar la autonomía de las criaturas, Buenaventura atribuye la inmortalidad de las sustancias espirituales a un don especial de Dios, mientras que Tomás la atribuye a su misma naturaleza. Buenaventura considera su eviternidad como sucesiva, teme hacerla necesaria, pues cree que con ello perdería su dependencia respecto de Dios —lo cual es desconocer la transcendencia de Dios y la igualdad de la causabilidad divina lo mismo tratándose de cosas contingentes como necesarias; y también es entender extrañamente la duración sucesiva, pues pretende independizarla del cambio—. Concede el autor que la sustancia eviterna no cambia, y, sin embargo, quiere que tenga una duración sucesiva. ¿En qué consiste entonces esa sucesión? ¿Será que Dios le va comunicando el ser por entregas, en pequeñas dosis, y que la va "conservando" mediante una cadena de actos creadores? Pero esto es perder otra vez de vista la verdadera noción de creación. En efecto, si mantenemos la idea de que la creación es pura relación, entonces no necesita *continuarse*; lo que llamamos "conservación", objetivamente, no es más que el mismo ser creado en cuanto que dice relación a Dios y depende de Él. Si el ser de esa criatura no cambia, como se admite, no queda lugar para

ninguna sucesión en su duración, sin que en esto intervenga para nada el carácter de criatura.

En las naturalezas corporales Buenaventura admite la pluralidad de formas, que con tanta firmeza combatió Tomás. Como receptora de esa forma imaginó una materia dotada ya de su determinación y dinamismo propios y que concurre a la generación y a los movimientos de los cuerpos en forma de virtud formativa y activa imperfecta. Así concibe él las *razones seminales* heredadas de San Agustín, y que se llamaron así por su analogía con las virtudes formativas que se supone actúan en las semillas de los seres vivos.

También esto empalma con la autonomía de la creación, pues se trata de rebajar el papel de los agentes generadores en beneficio de la creación. En efecto, las razones seminales son objeto de creación; sin ellas, dice, los agentes naturales serían impotentes. Esto equivale a decir que la generación no lo es en el sentido pleno de la palabra; no es un hecho nuevo, sino sólo la aparición, el desarrollo, el perfeccionamiento de algo que ya estaba allí en estado embrionario. Y significa además que cada ser puede tener varios *actos primeros*, varias formas propias, llámeselas perfectas o imperfectas, completas o incompletas.

Efectivamente: como base de las determinaciones de la naturaleza se pone la corporeidad, que constituye ya cierta forma, aunque vaga, y que al tiempo de la primera creación sólo consiste en una masa extensa, más o menos densa, animada de tendencias más bien pasivas, como ciertas necesidades que deberán ir cubriendo progresivamente las formas futuras. Su forma propia participa de la naturaleza de la luz, pero en su estado de participación más imperfecto. Las otras formas serán determinaciones variables, cada vez más perfectas, de la corporeidad inicial, en un movimiento de participación de la luz, cada vez más plena. Así la luz no es una cualidad accidental de los cuerpos, como opinaba Tomás. sino que constituye su misma sustancia. Con todo, no hay que confundir esta *lux* constitutiva con el *lumen* empírico, que no es más que un destello de la luz sustancial. Esta luz parece presentar en sí misma cierto carácter de inteligibilidad y de verdad, mediante el cual los cuerpos entran en contacto con el conocimiento que el hombre debe adquirir sobre ellos. Los doctores de Oxford, Robert Grossetête y Roger Bacon enseñaban una doctrina

parecida, y ya señalé en Alberto Magno ciertos chispazos en el mismo sentido.

Como se ve, en este sistema nunca llegamos a un ser definitivamente constituido en su naturaleza, ya que cada forma inicial sólo sirve para preparar otra subsiguiente destinada a perfeccionar el efecto de la anterior. Ninguna forma confiere su perfección propia al ser que por hipótesis debe informar. Patinazo metafísico indiscutible.

Al estudiar el alma humana Buenaventura le atribuye materia y forma como a los ángeles y así la convierte en sustancia completa. Con esto plantea el problema de la *unión,* que Santo Tomás consideró siempre como un falso problema. Así incurre en el pecado metafísico de multiplicar las formas de una misma sustancia, dificultando con ello la explicación de la introducción en el cuerpo de semejante sustancia completa y a través del cuerpo en la unidad orgánica del cosmos.

Mientras que, según el tomismo, la introducción del alma en el cuerpo cede en beneficio del alma y favorece su enriquecimiento y su progreso, según Buenaventura, es al revés, el favorecido es el cuerpo, en el que el alma tiene la misión de ejercer su capacidad de donación (que constituye su riqueza propia). Esto es invertir las relaciones, aparte de que así se establece una ruptura entre la humanidad y la naturaleza. El hombre deja de ser un animal racional para convertirse en un espíritu casado morganáticamente.

En su concepción de las relaciones entre el alma y sus facultades Buenaventura se distancia menos de Tomás que otros agustinianos, pero manteniendo sus diferencias. Según Tomás, las facultades son con relación al alma lo que los accidentes propios con relación a su sustancia: en cambio, Buenaventura prefiere clasificarlas bajo el género de sustancia para acentuar más su entronque en el alma y su inseparabilidad de ella.

En el problema del conocimiento sigue una línea claramente agustiniana, aunque con ciertas peculiaridades de alguna importancia. El conocimiento sensible no es pura pasividad del órgano animado, como en Tomás, pues, como el alma es una sustancia completa independientemente del cuerpo, no puede mostrarse pasiva ante una acción de naturaleza corporal. Pero tampoco es, como en Agustín, una fabricante de sensaciones ante la simple provocación del agente exterior; no es más que el juez, pues respecto a esta función, el alma está al

nivel de lo sensible, en vez de mantenerse totalmente transcendente a él. De esta manera indirecta actúa lo sensible exterior sobre el alma, pero sin llegar a establecerse una *información* completa, como en Tomás. En otras palabras, aquí el que percibe la sensación no es el compuesto, sino sólo el alma, aunque no es ella la única que elabora la percepción.

En cuanto a la facultad intelectual adopta una postura igualmente intermedia. Admite el entendimiento agente y el paciente, pero ni aquél es únicamente agente ni éste únicamente paciente, sino que comparten sus funciones colaborando en esa obra única. Parece como si quisiera asegurarse más así contra la tesis del Intelecto agente separado de Avicena y de sus discípulos latinos.

Consiguientemente, también enfoca con parecido eclecticismo el origen del conocimiento. Todo conocimiento proviene de los sentidos; y esto quiere decir que previamente se requiere la acción de éstos como excitante, anteriormente a todo conocimiento, aunque sea el más espiritual, cuánto más tratándose del conocimiento intelectual de las cosas sensibles exteriores. En esto no se dan ideas innatas de ninguna clase. Platón dormitó al olvidar que ninguna idea ni reminiscencia ideal puede sustituir a la experiencia. Ni siquiera puede considerarse como innato, al menos de una manera formal, el conocimiento de los mismos principios, en cuanto que se relacionan con lo sensible. Lo único innato es la capacidad de concebirlos una vez que se le proponen sus términos.

Pero cuando se trata de objetos espirituales, como Dios o como las disposiciones interiores del alma, no admite el origen exterior del conocimiento; éste se adquiere por trabajo interior, reflexionando sobre nuestras facultades y sus tendencias y sobre nuestra alma, hecha a imagen de Dios. Dicho de otra manera, el alma se conoce por presencia y contacto inmediato consigo misma; contemplándose así llega al conocimiento de Dios por juicio natural.

¿Cómo se pasa de la adquisición de las ideas a su verdad y certeza? Recurriendo a las *razones eternas*, es decir, a las ideas divinas, sin las cuales sería imposible tener ninguna norma fija, dada la variabilidad de las cosas y la inconsistencia del espíritu. Esto no quiere decir que veamos la verdad en Dios, pues esto sería un conocimiento de Dios o de sus ideas más que de las cosas, que conduciría al escepti-

cismo, ya que todo conocimiento de objetos transcendentes, ajeno a nuestros sentidos, nos dejaría en la incertidumbre. Lo que pasa es que las ideas de Dios, sin que las conozcamos nosotros, ejercen una influencia reguladora y motora sobre nuestras ideas propias confiriéndoles por una especie de compenetración el sello de inmutabilidad y eternidad que constituyen su certeza. Esa luz así utilizada es la inteligibilidad inteligente perteneciente al primer Principio y que al mismo tiempo que está presente en nuestro conocimiento es inaccesible a él. No la percibimos y, sin embargo, sin ella no podemos percibir nada con seguridad. Sin ella puede ser uno *cognoscens*, pero nunca *sapiens*, es decir, que sin ella le falta al conocimiento su última base metafísica y su estabilidad. Esta luz parece distar infinitamente, y así es desde un punto de vista objetivo, pero desde un punto de vista funcional está más próxima a nosotros que nosotros mismos. Así interpreta Buenaventura la *iluminación* agustiniana.

Al estudiar el proceso de los actos voluntarios saltan a la vista diferencias fundamentales entre Buenaventura y Tomás, por más que no destaquen mucho en los detalles. Buenaventura es voluntarista, pero no porque afirme como cierta la primacía de la voluntad con relación al ser, sino porque no hace depender del hilemorfismo, como Tomás, la difusión del bien y la atracción ejercida por éste. Según Tomás, el bien es esencialmente causa final, y el principio del dinamismo creador y del dinamismo de la criatura es el bien *preconcebido*, es decir, *intelectualizado*. De aquí la tesis de la hegemonía de la inteligencia en la actividad libre *(voluntas est in ratione)*. Según Buenaventura, el bien es dinámico por sí mismo, y tiende naturalmente a difundirse; su carácter de fin no es más que el principio determinante de su difusión y su razón de obrar. Así, pues, en este sistema la voluntad no es el peso de una forma inteligible o del ser determinado por esa forma, sino un punto intermedio entre los dos aspectos o propiedades del bien considerado como tal: fecundidad esencial y finalidad.

Por otra parte, es natural que esa acción de los arquetipos divinos a que se recurre en el orden intelectual, intervenga también en el orden de la voluntad y condicione la evolución moral. El mismo Tomás señaló la necesidad de este paralelismo, observando que el desacuerdo entre ambas doctrinas depende de la manera diferente de concebir la educción de las formas: en uno se trata de un simple paso de po-

tencia a acto en una criatura que se basta a sí misma; en el otro de una especie de creación constante en un sujeto herido de impotencia radical. De aquí resulta que todo se reduce en último término a reconocer o comprometer la eficacia de la acción creada y la autonomía de la criatura activa bajo el reino de su Creador: pero no se produce ninguna fricción permanente entre estas dos concepciones geniales.

Finalmente, había que esperar a ver lo que quedaba del voluntarismo de Buenaventura al tratar de determinar el fin último de la actividad moral: Según Tomás, es la visión; según Buenaventura, el amor. Al interpretar aquella frase de su maestro común, Agustín: *visio est tota merces,* Tomás la entiende en sentido propio, Buenaventura opina que se trata sólo de un concepto concomitante, pues siendo totalmente inseparables en este caso la visión y el amor, se puede mencionar el uno por el otro. Lo mismo el comienzo que el medio y el fin de estas dos doctrinas, dotadas de una lógica casi tan rigurosa una como otra, han de seguir líneas paralelas que se prolongan sin encontrarse jamás.

Lo más grave, desde el punto de vista que preside en esta obra, es que la filosofía de Buenaventura no es propiamente "filosofía": es una sabiduría teológica y mística que se aviene a filosofar cuando puede servirle para sus fines.

Así concebida, encontrará amplias resonancias en la cristiandad. Gerson la preferirá a todos los demás sistemas, porque su enseñanza, según él, es "sólida, segura, piadosa, justa y devota" [3]. Pero no se la puede proponer a las generaciones futuras como una libre contribución al trabajo filosófico humano. Ni siquiera en las materias más profanas colabora Buenaventura con los defensores de la filosofía pura. Ni él ni ella son propiamente de la tierra; ésta no es para ellos más que "el vestíbulo del palacio celestial, el arrabal de la ciudad celeste" (*Soliloquium,* IV, 1).

No por eso podemos rehusar a Buenaventura el título personal de filósofo. Fue un gran filósofo, porque supo construir un monumento doctrinal completo y notable, partiendo de los principios del ser y del conocer, tal como él los comprendía, que era en relación con lo sobrenatural y en función de la fe. Supo llevar a término, dentro del terreno

---

[3] Juan Gerson, *De Examine doctrinarum.*

y con los materiales de su propia elección, la misma obra de la filosofía, que consiste en unificar el saber y en interpretar lo real, que constituye su objeto.

III. JUAN DUNS ESCOTO

Juan Duns Escoto puede figurar en las filas del agustinismo, cuya herencia le transmitieron la Orden franciscana y la escuela de Oxford, pero, como conoció el triunfo del tomismo y vivió en un medio baconiano, y estaba dotado de una personalidad sumamente destacada, no resulta fácil de clasificar. Más que nada fue él mismo; por su mismo espíritu de contradicción tendía a exagerar en la forma las mismas tesis particulares en que más se acercaba a las doctrinas corrientes. Hizo un gran esfuerzo por aprovechar a Aristóteles, se apartó del agustinismo en puntos capitales y se le puede considerar como uno de los precursores lejanos de las corrientes doctrinales modernas.

Nació en 1266 (?) en Maxton (hoy Littledean, cerca de Melrose, en Escocia); estudió en Oxford bajo Guillaume de Ware y luego en París. Enseñó en Oxford, París y Colonia, donde murió en 1308. Sus principales obras filosóficas son sus *Cuestiones sobre la Metafísica* y el *Opus Oxoniense,* fruto de su docencia en Oxford. El *Reportata parisiensia,* redactado por estudiantes, no ofrece la misma garantía, pero es también de gran importancia lo mismo que sus comentarios sobre las *Sentencias,* su *Tractatus de anima,* el *De primo rerum omnium principio* (discutido) y el *Theoremata* (igualmente dudoso).

Estas obras llevan el sello de un espíritu crítico y constructivo al mismo tiempo. Indudablemente fue un genio, pero de un genio muy brusco y con grandes fallas. Más o menos nadie se libra de sus ataques; aunque la gente se ha fijado sobre todo en sus disputas con Tomás de Aquino, hay que decir que el Doctor Angélico compartió este honor con otros muchos. Aun en el caso de admitir una tesis Duns Escoto tiene la manía de combatir las pruebas que se dan a su favor. Él quiere aquilatar, aunque para ello tenga que fantasear lo inverosímil; encuentra contestación para todo. Cuando no puede negar una proposición recurre a distinciones tan afinadas y con frecuen-

cia tan difíciles de captar que le merecieron el sobrenombre de *Doctor subtilis*. Le venía como anillo al dedo esta observación de Malebranche en la undécima de sus *Meditaciones cristianas*: "Los que poseen suficiente agudeza para construir buenas dificultades no siempre la tienen para captar los principios de los que depende la aclaración de esas mismas dificultades". En realidad los principios en que más falla Duns Escoto son precisamente los más fundamentales. De no haber sido cristiano, cabría preguntarse si no se hubiera lanzado a un criticismo sin freno, ya que no al escepticismo. Pero fue un hombre santo, y aunque su doctrina tiene la cáscara dura, en conjunto su meollo está perfectamente sano y puede presentarse en la mesa de los reyes del pensamiento.

Escoto funda su filosofía en el ser, como Tomás. No parte de Dios ni de sus ideas, como Agustín, sino que llega a Él por los caminos de la metafísica general y en alas de los transcendentales. Con esta particularidad: que, sin convertir el ser en un género propiamente dicho, ya que a su juicio se modifica en cada uno de sus grados, sin embargo, lo considera como intrínsecamente determinable y dotado de unidad propia, lo cual equivale a afirmar su univocidad básica y a resucitar el Ser platónico, que es subsistente *en sí* y se va convirtiendo en todas las cosas a través de sucesivas determinaciones. Semejante ontología está totalmente desfasada en relación con la tomista. En ella se sigue hablando de analogía, pero se la califica como "analogía de semejanza intrínseca". Pero esta semejanza intrínseca es incompatible con la analogía tomista. Entre un buen músico y una buena escopeta existe analogía, pero no semejanza intrínseca, y lo mismo se diga de la analogía entre Dios y la criatura, que es con mucho el caso más importante de todos. Este es un punto vital en que la heterogeneidad relativa reconocida en el ser permite a Tomás especular sobre Dios evitando todo vestigio de antropomorfismo; éste es inevitable en la homogeneidad escotista, con mengua del misterio de Dios. Escoto no firmaría sin reservas las fórmulas espléndidas del Seudo-Dionisio o de Plotino, como las firmó Tomás. Escoto quiere que Dios entre en pie de igualdad, como un ser particular, en el reino de la metafísica, mientras que Tomás sólo lo introduce a título de causa del ser en cuanto ser. Al razonar así Escoto cree facilitarse el acceso a sus especulaciones trinitarias; pero esto mismo sería más bien para Tomás

una contraindicación, pues es como invitar a la razón a que se anexione el misterio, siguiendo la tendencia de Abelardo y de algunos otros racionalistas cristianos.

Pero no hay que forzar las cosas. Escoto quiere hacer del ser una noción común a Dios y a la criatura, un término de atribución unívoca. Pero como la idea que se forma Escoto de ese ser de atribución es casi absolutamente negativa, no viendo en él más que una simple no-nada, su univocidad pudiera coincidir con la univocidad de la nada, y entonces no habría inconveniente, siempre que luego en sus raciocinios no tomase esa nada por algo positivo. Escribió Escoto: "Dios y la criatura no se diferencian esencialmente en los conceptos con que los designamos, pero se diferencian esencialmente en la realidad, porque no coinciden en ninguna realidad" (*L. c.*, n.º 11, pág. 590 b). Esto podría firmarlo un tomista; en cambio, se negaría a firmar lo que Escoto atribuye gratuitamente al tomismo, a saber, que los conceptos atribuidos a Dios "son totalmente diferentes a sus correspondientes en la criatura". Resumiendo: Escoto no distingue suficientemente entre analogía y equivocidad cuando objeta, ni entre analogía y univocidad cuando afirma.

El origen de la confusión radica en que Escoto quiso encontrar un término medio entre los puros conceptos atribuibles sólo al espíritu y los correspondientes a una realidad objetiva, intentando introducir entre ambos su famosa *distinción formal a parte rei*, es decir, que incurrió en la aberración que tantas veces denunció Tomás en Platón, consistente en identificar la manera de ser de las cosas en sí mismas con su manera de ser en la inteligencia, confundiendo la existencia real con la existencia mental. De ahí viene su univocidad. Por eso distingue formalmente los atributos divinos desde un punto de vista objetivo, independiente de nuestros pensamientos, mientras que Tomás los concibe como una proyección de nuestros conceptos sobre la unidad de la riqueza ontológica primordial.

Por la misma razón Escoto atribuye a Dios ideas cuya diversidad introduce en la misma esencia divina cierta especie de distinción real, mientras que para Tomás toda su diversidad radica solamente en nuestra manera de concebir. Escoto compromete así la transcendencia absoluta de Dios respecto a las criaturas, convirtiendo al Ser divino, por decirlo así, en un *primus inter pares (pares in entitate)*; y llega a re-

ducir de tal modo el dominio del Creador sobre su criatura que, según propia confesión del autor del *Theoremata* —aunque se discute la autenticidad de esta obra— en rigor el ser creado puede subsistir y conservarse por sí solo, por tener en sí su propia suficiencia, independientemente de su relación al Ser Supremo.

En la prueba de Dios Escoto sigue a Avicena y a Agustín. Encuentra poco convincentes las pruebas físicas y prefiere llegar a Dios por la reflexión de la mente. Rechaza con razón toda demostración *a priori*, fundándose en que Dios es el *primero* en el orden lógico lo mismo que en el orden real. En cambio, ofrece una interpretación interesante del argumento de Anselmo. La palabra Dios designa el ser más excelso que se puede concebir y por consiguiente representa el máximum de inteligibilidad. Ahora bien, cualquier ser puede ser más inteligible si puede ser objeto de intuición, pues ésta supondría que existe. Muy agudo, pero no basta a eliminar el equívoco; mencionar la intuición y deducir que implica la existencia no basta a procurársela de hecho en virtud de un puro raciocinio. Siempre se pasa ilegítimamente del concepto a la realidad o de *genere ad genus*, como dice la lógica clásica. De hecho la versión de Escoto viene a coincidir por medio de un rodeo con la de Tomás: El Supremo Inteligible no puede concebirse inexistente —supuesto que exista—. Yo me atrevería a expresarlo así: Anselmo construyó perfectamente la hipótesis de Dios [4].

Podría creerse que Escoto era favorable a la posibilidad de un mundo creado *ab aeterno*, puesto que refutó a Enrique de Gante, que es contrario a ella. Pero sabemos que eso no es prueba suficiente. En realidad, le desagrada la hipótesis, dando por razón —bien poco feliz— que la creación de un ser consiste en que su ser *sucede* a su nada, lo cual es objetivar la nada, siendo así que la creación sólo consiste en la dependencia del ser en cuestión respecto a su causa, en una relación pura, que prescinde enteramente de su duración.

La elucubración de Escoto sobre la materia prima es confusísima. Introdujo una *materia primo prima*, que no es más que la potencialidad inherente a toda criatura, o si se prefiere, el mismo ser creado en cuanto tal, en cuanto término del acto creador. Salta a la vista el

---

[4] Cfr. *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, pág. 180, Paris, Alcan.

equívoco entre la materia concebida de esa manera y lo que designa con el mismo nombre el peripatético dentro del compuesto sustancial.

Por lo que respecta a este último, Escoto rechaza la idea de una materia prima concebida como pura potencia. Dice: *Ens aliquod quod sit extra causam quin habeat esse proprium, non capio*[5]. Pero la materia prima tomista no es un *ens aliquod;* y en cuanto pura potencia tiene su causa, que es la misma causa del compuesto, pero que no la produce a ella aparte.

Escoto confunde constantemente el estar "fuera de sus causas" con el estar en acto, siendo como son cosas muy diferentes. Con todo, él admite que la materia prima está en potencia, sólo que él la llama *potencia subjetiva,* entendiendo con ello que tiene su actualidad propia, aunque no sea acto de nada y aunque, como potencia respecto a todas las formas de la naturaleza, hayan de ser éstas las que la actúen a ella. Esto supone que una forma puede ser acto de una cosa ya actualizada, hipótesis que rechaza constantemente Tomás en nombre de la unidad del ser concreto y en nombre de la oposición radical que existe dentro del ser hilemorfo entre la causalidad material y la formal.

En consecuencia, Escoto cree en la posibilidad de que la materia prima tenga su existencia aparte; la considera inteligible por sí misma, estimando que la tesis contraria resucitaría el antiguo dualismo y volvería a sustraer a la ciencia y a la acción de Dios esa masa elemental del mundo. En el fondo, éste es el motivo de su oposición a la tesis de la individuación por la materia y a su concepción de la *haecceitas* como principio formal sustitutivo de aquélla. En la tesis del conocimiento esta teoría implicará la inteligibilidad directa del singular.

Escoto afirma la divisibilidad indefinida del continuo, siguiendo en esto a los aristotélicos; pero también cree como ellos en la imposibilidad de dividir indefinidamente una sustancia física. Existen partículas físicas últimas, por más que teóricamente puedan seguir dividiéndose. Como buen agustiniano cree en la pluralidad de las formas, las cuales se van engendrando en orden creciente de perfección en el

[5] *Ox.* 2, d. 12, q. 1.

compuesto hilemórfico. La forma anterior prepara el camino a la siguiente, para dejarse luego envolver por ella. Esto es además resultado de su tendencia personal a dar realidad a todas las *formalidades* diversas que imagina su espíritu doquiera que sea. Con esto no cree objetivar los universales, pues la realidad que atribuye a sus formalidades es sumamente esquemática y de un orden especial, es como la raíz cúbica de la realidad, por decirlo así. Desde luego, no le impide considerar al individuo como único existente con relación a la especie [6], ni concebirlo como realmente uno, a pesar de todas sus *formalidades* constitutivas. Pero Tomás encuentra que esa unidad es ficticia, pues distingue *objetivamente* cada una de las formalidades de Pedro: la forma esencial, sustancial, vegetal, animal, humana y petreica (*haecceitas*).

Escoto atribuye a esta última modalidad la inteligibilidad, por ser real, igual que atribuye realidad a las otras, por ser inteligibles. Esto es Platón puro, la afirmación de lo que refutó victoriosamente Aristóteles y rechazó el tomismo, el cual reserva la atribución *inmediata* de la cualidad del ser al ser concreto y no a sus elementos componentes, cualquiera que sea su grado de abstracción. Vale la pena notar que la palabra *haecceitas,* que se halla en el *Reportata* no figura en las obras que conservamos de la misma mano de Escoto. Él suele decir: *entitas positiva per se determinans naturam ad singularitatem,* o también: *ultima realitas individui.* Pero no se preocupa por buscar el principio de esta realidad última, porque, a su juicio, no lo necesita. En ella se para en su curso descendente la corriente sintética (a la manera platónica); esa corriente que, según él, arranca del *ens creatum qua tale* y desemboca en la particularidad empírica. Eso es todo. Aquí no hay el menor rastro de aquella unidad maravillosa con que Tomás supo enlazar la multiplicidad pura de la materia prima con el Acto puro, en quien se realiza la unidad absoluta. En lugar de eso vemos una especie de composición *a parte rei,* con que se vicia radicalmente la unidad suprema. Si no me engaño, fue un fracaso en toda la línea en comparación con la obra genial de Tomás de Aquino.

---

6 En el *Opus Ox.* se lee esta fórmula impresionante: "El universal en el singular no es más que el singular" (2, d. 42, q. 4, núm. 6).

En cosmología Escoto rechaza las *razones seminales* entendidas en el sentido agustiniano. Según él, los primeros gérmenes vitales sólo pueden ser objeto de la creación directa de Dios por el mismo motivo que la materia prima y los espíritus. En biología es vitalista, admitiendo una forma vital particular además de los elementos informadores del cuerpo en cuanto cuerpo. Contrariamente a Santo Tomás, cree que la animación o *humanización* mediante la infusión del alma intelectual, se realiza al tiempo de la concepción, sin que sea necesario esperar a una organización más avanzada del organismo humano, que ofrezca una correlación más adecuada entre la materia y la forma humana.

En psicología abundan sus apreciaciones particulares, en armonía con su ontología y su física. Apartándose al mismo tiempo del tomismo y del agustinismo rechaza la distinción real entre las diversas facultades del alma entre sí, y con respecto a la sustancia del alma. Pero son formalmente distintas y están dotadas de una "formalidad real y quidditativa", pues sin ella, dice, la psicología que estudia la inteligencia, por ejemplo, no sería una ciencia real, sino puramente lógica. Por otra parte, la diversidad de sus objetos demuestra que son modalidades formalmente distintas, aunque permanecen realmente idénticas: sutilezas que Tomás descarta enérgicamente en nombre de una metafísica más profunda y más pura.

Por lo demás, sorprendemos a Escoto en flagrante delito de incomprensión al aventurar esta prueba: *Pars in esse naturali praecedit suum totum origine; sed intellectus vel quaecumque alia potentia sequitur essentiam animae* (*Ox.*, 2, d. 16, Q. I, n.º 11). Creía, pues, que los tomistas veían en las facultades del alma elementos de composición, cuando se trataba sólo de propiedades accidentales. Por muy reales y distintos de su sujeto que se supongan los elementos accidentales no se sigue que se pueda componer con ellos el mismo sujeto.

También se opone Escoto a la tesis tomista de que el objeto propio de la inteligencia en este mundo es la *esencia material*. Según él, el conocimiento intelectual abarca a todo el ser, por considerar a este unívoco y por creer idénticas estas dos proposiciones tan diferentes para Tomás: el espíritu tiene por objeto el ser en cuanto ser; y: el espíritu tiene por objeto todos los seres.

Escoto cree en la inteligibilidad inmediata del singular, sea material o espiritual, y cree que la misma inteligencia tiene la facultad de intuir lo individual, y no sólo los sentidos, aunque luego se complete el conocimiento mediante la abstracción de los universales. Sobre el conocimiento que el alma tiene de sí misma, afirma que el alma despertada por el conocimiento de lo sensible adquiere conocimiento directo de sí misma en su calidad de espíritu, que es al mismo tiempo inteligente e inteligible. Para esto no necesita, como Tomás, tender el puente de las imágenes mentales.

El alma separada y los espíritus puros conocen directamente los cuerpos gracias a la iluminación que proyecta sobre ellos la luz del entendimiento agente, lo mismo que hace con los fantasmas mentales. Ciertamente que aquí parecen necesarios los fantasmas como intermediarios entre el espíritu y los objetos exteriores; pero esto no se impone forzosamente; las cosas pudieron ser distintas en el caso de la humanidad inocente. ¡Curiosa teoría! ¡Tomar la metáfora de la *iluminación* interior como una explicación real! ¿Se figura este metafísico que para ver los objetos con los ojos de la inteligencia basta acercarse a ellos con un candil en la mano? En su análisis no tiene idea de que aquí *ver* significa en realidad *devenir*.

En cambio, tuvo intuiciones psicológicas que estaban llamadas a gozar de un gran porvenir. Tuvo atisbos del subconsciente y de los caminos oscuros del psiquismo humano en el orden cognoscitivo y volitivo. Trata de la memoria con una mentalidad que empalma con Agustín y presagia a Bergson. Su dinamismo de las facultades es muy afín al *élan vital*.

Dada su teoría del conocimiento en relación con la univocidad del ser, es claro que, según Escoto, nuestra inteligencia puede conocer naturalmente a Dios, dentro de ciertas circunstancias, ya que es capaz de percibir todo ser y dado que Dios es ser. Esa capacidad innata de orden metafísico es el polo opuesto de la doctrina tomista, como pudimos ver.

Según Escoto, la voluntad es una facultad activa por sí misma, sin que sea preciso que la determine ninguna forma intelectual; y al revés, no hay forma intelectual capaz de vencer su resistencia, ni siquiera la noción de bien en su expresión más general; es más: ni el mismo Bien soberano. Ante todas esas representaciones e influjos pue-

de mantenerse impasible. Parece claro que esta doctrina no da gran impresión de seriedad desde un punto de vista metafísico: ¡Atribuir a una facultad que por sí es ciega un dinamismo dirigido y tratarla a ella aisladamente como a un sujeto clarividente! Esto es lo que podríamos llamar un antropomorfismo de las facultades, tan frecuente en todas las escuelas.

Acaso Escoto jugó esta carta para evitar el determinismo psicológico, que es el peligro de la tesis tomista, si no se tiene cuidado de terminar por derribar la frontera que separa la inteligencia de la voluntad en un proceso puramente analítico. Si se hace esto, esa pretendida superioridad que Escoto atribuye a la voluntad sobre la inteligencia desde este punto de vista se reduce a la supremacía que ejerce el hombre sobre cualquiera de sus facultades. ¿A qué viene entonces esa parcialidad caprichosa de atribuir a una facultad favorita un dinamismo cuya determinación pertenece a otra facultad relegada a segundo plano? Por muy espontáneo que sea el querer, necesariamente se dirige hacia algún objeto, naturalmente conocido... Cuando Escoto pretende probar la primacía de la voluntad sobre la inteligencia basándose en que puede imponerle sus órdenes, parece olvidar que para imperar los actos de la inteligencia la voluntad necesita ser determinada previamente por ella y que el principio *voluntas sequitur intellectum,* tomado en general, no da lugar a excepción.

La moral y la sociología de Escoto se resienten de sus teorías metafísicas favoritas, pero prácticamente vienen a coincidir con las soluciones de la doctrina cristiana. Propugna una moral basada en el bien determinado por la razón. Pero, según él, la verdad, que es la norma de la razón, no precede a la voluntad divina, sino que depende totalmente de ella, y por consiguiente la base de la ley moral no es su conformidad con la razón, sino el decreto divino que la sanciona. No es del todo inadmisible esta concepción, ya que por ser la verdad y el bien relaciones de las cosas dependen en último término de la voluntad que creó así las cosas. Pero Escoto podría caer en la cuenta de que la misma creación divina no fue un acto arbitrario, sino iluminado por la inteligencia y que las formas intelectuales que presidieron la creación deben subsistir en las cosas independientemente de cualquier otro decreto divino. En conclusión: supuesta la creación, hemos de decir

que Dios quiere las cosas porque son buenas, y no que son buenas porque Él lo quiere.

Escoto estima que pueden darse en la práctica y no sólo en teoría actos moralmente indiferentes, actos totalmente espontáneos, ordenados a ciertos fines inmediatos absolutamente inocuos, pero no referidos intencionalmente al último fin (pues con este último detalle se hubiesen convertido en buenos). Tomás considera esta postura decididamente falaz. Un acto que no se refiere de ninguna manera al último fin no puede ser un acto humano ni por consiguiente moral, pues el fin último es el primer principio en el proceso deliberativo, esencial al acto humano. Ahora bien, si el acto en cuestión se ordena al último fin, aunque sea de una manera absolutamente implícita, el acto es moralmente bueno, y si no, si lo descuida o lo impugna deliberadamente, el acto es malo.

Buenaventura defiende en esto la misma tesis de Escoto, creyendo como él condescender con la debilidad humana, no imputando al agente moral la ausencia de orientación positiva hacia el último fin; pero aparte del error en que incurren, lo que hacen con eso es privar al agente moral del mérito de unos actos que deben llamarse buenos por el mismo hecho de verificarse en las condiciones que exigen esos autores para que no sean moralmente malos.

En cuanto a las sanciones Escoto no ve la forma de garantizarlas filosóficamente; cree que no puede demostrarse por razón ni la incorruptibilidad e inmortalidad del alma ni la omnipotencia ni la Providencia divinas con relación a nuestros actos. En este punto se atiene a la fe [7]. Cree, sin embargo, que se da en nuestra alma una tendencia natural de orden metafísico a la suprema sanción moral, consistente en poseer a Dios en sí mismo, una tesis que refutó Tomás y que hoy día rechazan todos.

En resumen, Juan Duns Escoto fue un pensador siempre original y profundo, aunque no muy seguro en filosofía. Su metafísica falla con frecuencia, por más que intente camuflar sus auténticas antinomias doctrinales con un lujo de lógica y de sutiles distinciones. Pero no es tan revolucionario, como a veces se supone. Su agudeza juguetea con la superficie de los problemas sin llegar a romper en el fondo con la

[7] Cfr. *In IV Sent.*, dist. 43, q. 2.

tradición de su tiempo. Es indudable que su misma agudeza le cegó muchas veces sobre los mismos datos de los problemas y sobre sus exigencias básicas. Por más que piensen lo contrario sus fanáticos secuaces —contra los que tienen que defenderse con sentimiento sus sinceros admiradores—, comparado con Tomás, Escoto es un pigmeo, y si un día llega a ser una realidad el retorno a las antiguas enseñanzas, no será bajo los auspicios del filósofo franciscano.

IV. ROGER BACON Y RAIMUNDO LULIO. LOS NOMINALISTAS. GUILLERMO DE OCCAM

Al lado de los grandes nombres de Buenaventura y Escoto que puestos en el mismo platillo de la balanza equilibran un poquito la figura de Tomás de Aquino, podríamos situar el de Enrique de Gante, el *Doctor solemnis* († 1293), que fue tomista en muchos puntos, pero disidente en otros de gran importancia metafísica, como la individuación, que atribuía directamente a Dios como causa del ser, la distinción entre la esencia y la existencia, donde sutiliza a su gusto, y la primacía de la voluntad.

Roger Bacon, franciscano (1214-1294), fue menos importante como filósofo que como promotor del método experimental. Bajo este último aspecto representó un progreso apreciable, aunque en filosofía más bien significó un retroceso, pues, a pesar de sus teorías aparentemente tan positivas, redujo la filosofía y aun la misma ciencia al simple papel de esclavas del dogma, destinadas a explicarlo a su modo. El depósito sustancial de la verdad está contenido íntegramente en las Escrituras: los auténticos filósofos, instruidos por Dios en todas las ciencias, fueron los patriarcas y los profetas; los paganos no hicieron sino conservar cierto recuerdo. ¡Curioso salto atrás con relación a Alberto Magno, con quien Roger rivalizaba, sin embargo, en el terreno de la ciencia!

Raimundo Lulio (1232-1316) merece también mención honorífica entre esta pléyade. Fue un polígrafo de una fecundidad sorprendente, inventor de un pretendido *Ars Magna*, panacea para la solución de todos los problemas, y abordó todas las ramas del saber humano con fines totalmente religiosos y apologéticos. Declaró que "entraba en la

ciencia filosófica equipado con la fe". Fue un gran adversario de los averroístas. En sus exposiciones usa y abusa del simbolismo, de las divisiones y subdivisiones y de la lógica formal. En metafísica y psicología fue agustiniano. En mística siguió preferentemente a Buenaventura.

Pero donde se sintió más la ruptura con la síntesis tomista fue en el terreno del nominalismo. Según la teoría de Tomás, los universales se fundan en la naturaleza y constituyen el objeto propio de la mente. Dentro de su misma familia espiritual un tal *Durand de Saint-Pourçain* rebatió esa solución y declaró que el objeto propio del entendimiento humano y, por supuesto, lo primero que conocía, era el singular. Los universales son pura creación de la mente.

En esta línea avanzó mucho más *Guillaume d'Occam* († 1347), a quien celebran con todo derecho como precursor suyo los innumerables discípulos modernos de la escuela nominalista. Este franciscano inglés, turbulento, audaz y desdeñoso, consideraba todos los datos metafísicos como puro verbalismo, y tenía por gran error tomar su contenido como expresión de la naturaleza de las cosas. Los universales son palabras que traducen imágenes confusas. Las disecciones que operamos sobre la realidad bajo el nombre de géneros y especies, de leyes y propiedades generales, son arbitrarias. Los malabarismos abstraccionistas a que se dedican las escuelas son estériles y se los debe reemplazar con intuiciones y estudios positivos, con una especie de fenomenología histórica, en lugar de esas sistematizaciones vacías.

No cabe duda de que hay aquí muchas cosas aprovechables. Generalmente su *crítica* daba en el clavo. Lo que resulta alarmante es su *doctrina* por las peligrosas pendientes por las que se aventura; tan resbaladizas que su discípulo Nicolas d'Autrecourt, llega a preguntarse si los cambios que observamos en el universo no serían puramente apreciaciones subjetivas, vistas tomadas sucesivamente sobre una realidad que permanece inmutable y eterna en sí misma. Los términos no poco sibilíticos en que se expresó esta hipótesis no pudieron disimular su intención subversiva.

La *nueva filosofía* (o *via modernorum*) que pregona Guillaume d'Occam se caracteriza por el culto exclusivo de lo concreto, que él considera directamente inteligible. Su perplejidad comienza cuando se le pregunta en qué consiste esa inteligibilidad, si se prescinde de

toda concepción metafísica de los universales. El sensualismo empirista está allí al alcance de la mano. De hecho Occam distingue el pensamiento de la sensación, la cual se detiene, dice, en la superficie de las cosas; pero, aunque no niega los conceptos, como lo harán los *nominalistas* continuando su impulso, por lo menos invita a negarlos, al vaciarlos de todo valor.

Consiguientemente ¡fuera el entendimiento agente! Y sin idea de sustituirlo. Se esfuma el problema de la individuación, ya que el individuo es lo único que cuenta, aun para la mente. Toda clase de cualidades y accidentes son puros aspectos de la realidad que percibimos subjetivamente, pero que carecen en absoluto de objetividad, pues en realidad no se distinguen ni entre sí ni de su sustancia. La materia prima es un mito, y hasta implica contradicción, ya que hay absoluta identidad entre ser y ser-en-acto, es decir, ser un individuo.

¡Cosa curiosa y, sin embargo, lógica! El nominalismo metafísico de Occam le conduce en concreto al realismo empírico más decidido; y la razón es que, dados sus principios, sólo puede distinguir realidades positivamente existentes, y ese es precisamente el fundamento del realismo. Así, cuando la evidencia —o su capricho— le inducen a distinguir, objetiva sus distinciones sin poder evitar el extremismo realista. El que se opuso al análisis metafísico de lo uno, desemboca, como un atomista, en el pluralismo empírico de los elementos. Afirma que la materia está hecha de piezas sueltas. En psicología introduce dos almas, una sensitiva y otra intelectual; aunque el hombre es uno en su ser total, dice, no por eso deja de estar compuesto de varios seres parciales (*Quodl.*, II, quaest. 10).

Esta doctrina tuvo un éxito inmenso, a pesar de varias condenaciones de parte de la autoridad religiosa. Se comprende la alarma de ésta, pues las fórmulas espiritualistas que Occam mantenía con toda sinceridad corrían inminente peligro de reducirse a puro verbalismo. El mismo autor se refugiaba en la fe, pero la desguarnecía de sus prolegómenos naturales y de sus apoyos sistemáticos. Desde el momento en que el conocimiento abstracto se reducía a un sistema de relaciones, incapaz de informarnos con certeza de las cosas, todas las realidades espirituales, como Dios, el alma, los espíritus puros, fuera de la fe, se convertían en puras hipótesis. La voluntad, no encontrando ya una norma objetiva en una finalidad absoluta, sólo tenía una liber-

tad irracional y arbitraria; por otra parte, al minar la base y la justificación de la naturaleza de las cosas, sobre la que se funda racionalmente el orden moral, había que recurrir a un puro decreto divino sin apoyo en la contextura misma de la obra de Dios. Se sabe que la autoridad católica nunca admitió semejantes posturas. Tuvo, pues, que reaccionar. También tuvo que condenar a Nicolas d'Autrecourt, que aún extremaba el sistema, llegando hasta cuartear el principio de causalidad y con él toda certidumbre filosófica, incluida la realidad del mundo exterior.

A pesar de las condenaciones, el nominalismo se fue difundiendo; ya encontraremos a sus descendientes en los empiristas de los siglos XVIII y XIX. También el idealismo vendrá a beber de sus fuentes la idea de que sólo conocemos los fenómenos y la invitación a considerarlos como puras creaciones mentales.

Para terminar observemos una vez más que ni las graves divergencias que hemos señalado, ni *a fortiori* las que indiqué en otros sistemas perfectamente recomendables, ya que no perfectos, fueron óbice a que se mantuviera la unidad básica del pensamiento medieval bajo los auspicios de la doctrina cristiana. A impulsos de ciertas tendencias de grupos o de puntos de vista personales se lanzan los espíritus en direcciones divergentes hacia todos los puntos de la rosa de los vientos; pero un poderoso aliento descendido de arriba calma las corrientes creando una atmósfera común de pensamiento, en la que se disuelven los huracanes, generalmente superficiales. Existe una filosofía medieval, por más que existiesen en la Edad Media muchas corrientes filosóficas [8].

---

[8] M. de Wulf reunió en su notable *Histoire de la philosophie médiévale* (t. II, *in fine*) los elementos principales de esta filosofía.

CAPÍTULO VII

LA DISPERSIÓN

I. LA DECADENCIA DE LA ESCOLÁSTICA Y SUS CAUSAS

"Toda realización termina en su propia parodia", escribió Kierkegaard [1]. Este pronóstico tan pesimista se cumple con demasiada frecuencia en cuanto el elemento humano se abandona a sí mismo; y, aun cuando se lo apuntale, tiende naturalmente a degenerar de sus orígenes. Por fortuna existe también la rehabilitación. De lo contrario, en cuanto surge un gran movimiento o hace su aparición una gran figura habría que pensar en podarla por anticipado de cualquier ramificación que pudiese originar.

La escolástica del siglo XIII brotó con pujanza y espíritu inventivo. Alberto Magno y Tomás de Aquino brillaban como estrellas en el cielo del pensamiento: su resplandor, reflejo de un largo trabajo de elaboración secular, formó durante algún tiempo en torno suyo como una constelación de otros astros menores. Pero concurrieron muchas causas que fueron eclipsando poco a poco su irradiación. La escuela tomista siguió subsistiendo, pero a partir del siglo XIV no volvió a producir grandes figuras. Un tal Juan Capréolo (1380?-1444) se vio aureolado con el título de *Princeps thomistarum* por la única hazaña de defender las posiciones adquiridas y disecar los argumentos de la *Suma*. Este príncipe de los tomistas poseía ya todos los defectos que van a viciar la escolástica del mañana.

---

[1] *Journal*, 10 noviembre 1836.

SIGNOS DE DECADENCIA

Estos defectos son demasiado bien conocidos. Véase cómo subrayaba Malebranche el más grave de todos: "Para ser filósofo peripatético basta asentir y archivar" [2]. Lo cual quiere decir que la filosofía pierde su espíritu de constante inventiva creadora para convertirse en un disco de repetición o de comentario. Unos profesores excelentes inician a sus alumnos en los secretos del sentido literal; les ayudan a comprender al "autor", a conferir textos, a establecer concordancias, a llenar ciertas lagunas: lo cual no es precisamente una labor muy "magistral"... La mayoría de esos hombres con todo su magisterio no contribuían con nada digno de figurar en filosofía. Aclararon algunas cuestiones, embrollaron muchas más, y no avanzaron nada.

Y es que para avanzar no basta explicar, hay que profundizar. Un sistema no es un catálogo de proposiciones ni una ristra de conceptos, sino un organismo espiritual, en el que debe prevalecer el impulso vital sobre las puras formas y en el que las intuiciones fundamentales pueden adoptar expresiones diversas sin incurrir en infidelidad de fondo, mientras que la mera supervivencia de las formas puede ocultar una momia. Un adepto "magistral" debe acudir a las fuentes, rehacer de nuevo todo el camino del primer caudal, desentrañar las nociones hasta transfigurarlas y reconstruir todo el sistema arquitectónico con más altura, riqueza y modernidad. ¿Hubo alguien que hiciera esto entre los grandes maestros medievales y la revolución cartesiana?

EL EJEMPLO DE CAYETANO

El más destacado entre todos fue sin duda Cayetano. Y efectivamente, por fuerza hay que admirar la luminosidad de ciertas exposiciones y el vigor impresionante de algunas de sus disertaciones. Pero no cabe duda que su lógica desbocada conjura en torno a los textos que estudia casi tantas sombras como luces. En sus momentos felices es maravilloso. Pero ¡cuántas veces se pierde en un dédalo de divisio-

2 *Recherche de la vérité*, III, 3.

nes y subdivisiones, de hipótesis y distinciones, en las que queda ahogado el tema fundamental y agotada la atención del lector! Es un poderoso dialéctico acostumbrado a enredar al adversario con *argumentos ad hominem*, en vez de ahondar en las divergencias fundamentales y discutir las posiciones básicas. Después de una serie interminable de folios consagrados a rebatir a Duns Escoto, acaba uno por no saber quién fue ese señor ni por qué creyó deber abandonar las rutas del tomismo tan profundo pensador. Y, sin embargo, con decirlo claramente aclararía las mismas posiciones tomistas.

DESATENCIÓN A LOS PROBLEMAS

Descartes echaba en cara a los escolásticos el que, creyendo poseer las soluciones, se desentendían de los problemas. Y tenía razón. Habían perdido el sentido de la investigación febril y paciente, y además, en filosofía, el sentido del misterio. Sus encasillados conceptuales seguían siendo correctos; pero ese mosaico de ideas ¡se parecía tanto a la lógica superviviente de una filosofía muerta! "¡Santo Tomás! ¡Santo Tomás!", se les oía gritar como a aquellos del Evangelio: "¡Señor! ¡Señor!". Pero con eso no se entra ni en el reino de los cielos ni en el del pensamiento. Todas esas fotografías del tomismo que vemos expuestas en todos los escaparates del mundo cristiano no nos revelan su alma; y los mismos que pretenden exponer "la mente de Santo Tomás", son a veces los primeros que no tienen idea del espíritu del doctor angélico.

EL LOGICISMO

Una de las mayores lacras de esta filosofía, degenerada en parte y que se sostenía sobre todo por sus vinculaciones con el pensamiento cristiano, fue el logicismo desenfrenado. En las ciencias no se progresa por deducción, sino por una especie de conductibilidad intuitiva, refrendada por la experiencia. Aun en metafísica es éste el método más fecundo, con la diferencia de que en ella se sustituye la comprobación experimental con la armonización de las verdades y con la riqueza de sus empalmes y ramificaciones. Ahora bien, la escolástica decadente

perdió el contacto con la experiencia y con la intuición. Estira y diseca los conceptos, olvidando que el abuso de la abstracción es la muerte del conocimiento, que se pueden falsear las nociones a título de precisarlas, embrollar su lógica interna en nombre de una ordenación convencional y oscurecerlas a fuerza de sutilizar sus explicaciones.

Se renuncia al espíritu de penetración por cultivar esa mala geometría conceptual; se sacrifica el *intellectus* en aras de la *ratio;* el ser concreto en beneficio de la esencia abstracta, y la naturaleza de las cosas, tan flexible y tan misteriosa en el fondo, en favor de una clasificación rígida y de un encasillado inflexible.

EL RACIONALISMO

Por muy extraño que pueda parecer, de esa manera indirecta fue a desembocar la filosofía escolástica en un tipo de racionalismo, que era el polo opuesto de su espíritu fundacional. Se hizo racionalista en el sentido de que creía poder reducirlo todo a conceptos definidos y agotar el contenido de lo real, desconociendo más o menos el elemento de irracionalidad y de misterio que hay en el fondo de todos los seres y de todas las almas. Esa manía por la idea clara y distinta —tan falaz cuando no se trata de ciencias matemáticas— la atacó mucho antes de Descartes, de Leibniz y de los cientistas. Así trataban a veces sin verdadera profundidad los problemas esenciales relacionados con la persona, el libre albedrío, la contingencia de los fenómenos naturales, el devenir, la acción, la inquietud vital: como si hubiesen olvidado el sentido de los límites del concepto y el postulado de que lo mejor de las cosas no se puede definir, dado que no se define en su valor absoluto ninguna de las causas: ni la agente ni la final ni la material ni la formal, y supuesto que "el más impenetrable secreto vela los principios de las cosas".

FALTA DE INVENTIVA

En ese sentido la inventiva en filosofía es inagotable, y no hay más remedio que recurrir a ella en cada nuevo esfuerzo si se quiere renovar tanto al hombre como la doctrina. Pero ¿quién piensa en in-

ventar cuando se vive satisfecho de su sistema cerrado, como si ya se hubiese descubierto todo? Así se ciegan las fuentes vivas y se estancan las corrientes en la rutina. Esto es lo que ocurrió a la escolástica después de su edad de oro. La caballería pensante desapareció con la andante; dejó de ser una gran aventura para convertirse en un ejercicio de funambulismo o de gimnasia mental.

OLVIDO DE LO POSITIVO

Una de las causas del descrédito en que cayó la escolástica fue su orientación exclusiva hacia lo teórico y su alejamiento casi huraño de toda investigación positiva. Por lo que hace a este último extremo la escolástica vivía de ciertos datos procedentes de la antigüedad y que ni siquiera se preocupaba de comprobar. Hay casos divertidos de desatinos que se transmiten de tesis en tesis sin preguntarse ni una vez qué hay en realidad sobre el caso supuesto, mientras se raciocina con entusiasmo sobre él y sobre sus consecuencias.

En esto hay un problema de personal. Los filósofos escolásticos son clérigos, con una orientación natural casi exclusivamente teológica y ajena a las ciencias profanas. Pero sobre todo hay un grave error de método, que deriva del mismo Aristóteles, y que consistía en aplicar a las ciencias físicas los procedimientos de la metafísica, en reducir la cantidad y su medida a la cualidad, así como más adelante se pretenderá reducir la cualidad a la cantidad; en limitarse al principio de identidad, sacando indefinidamente lo mismo de lo mismo, jugando a esconderlo para apuntarse la gran victoria de descubrirlo; y en perder así contacto con lo real, que es lo que da vida: de esa manera la renovación de las ciencias positivas parecerá el decreto de muerte fulminado contra esa disciplina que había cometido el error de desdeñarlas so pretexto de remontarse a los altos principios.

Suele creerse que fue la ciencia la destinada por su propio carácter a dar el tiro de gracia a la filosofía escolástica: nada más ajeno a la verdad. Si la escolástica hubiera sido fiel a sus propios principios hubiera considerado a la ciencia experimental como una prolongación y hasta como una parte de su propia actividad. Aun limitándose bajo este aspecto hubiese podido abrir perspectivas y ofrecer defensas. Na-

die la obligaba a encerrarse a sí misma en especulaciones apriorísticas que cegaban automáticamente la investigación, ni a cerrar a los otros el camino sistemáticamente en nombre de ciertos principios superiores.

En este sentido el caso de Galileo fue todo un símbolo, por cierto bien lamentable; pero no fue el único, ni mucho menos. Precisamente cuando el progreso acelerado de los conocimientos positivos le ofrecía nuevos materiales, exigiéndole a cambio un esfuerzo de adaptación y de síntesis, la escolástica se anquilosó en su oposición; cuando las grandes nacionalidades surgían vigorosas ofreciéndole nuevos temas y fuerzas de refresco y solicitando su contribución reguladora, se retiró del campo. Se dieron honrosas excepciones, pero la masa vegetaba en una inercia lamentable. Cuando hacía falta ponerse a la cabeza del movimiento, no saben más que aburrirse y refunfuñar en la retaguardia. ¿Quién se alistó bajo las banderas de Juan Buridano († 1358), de Nicole d'Oresme († 1382), de Nicolas de Cues (1401-1464) y de Leonardo da Vinci (1452-1519)? En moral positiva y en sociología Antonino de Florencia (1389-1459) brilla casi solitario en su época.

Los escolásticos debieron saltar de gozo al ver volar en gigante explosión la vieja bóveda de su mundo, retroceder en cientos de milenios los orígenes de nuestra raza y al comprobar la inmensidad del plan creador en el espacio y en el tiempo. Pero lo único que sintieron ante todo esto fue miedo. Al principio sólo veían en ello a Satanás, luego el orgullo humano, como si no hubiera sido mucho más sencillo, beneficioso y oxigenante ver en ello la obra y la gloria de Dios.

El pánico de los escolásticos ante las ciencias experimentales era tan desolador como cómico. Esta extraña actitud hostil se explica sin duda por el miedo de verse desbordados, por la indignación ante las exageraciones y por la comprobación de muchas infidelidades, provocadas por su misma intransigencia. Pero existía sobre todo la gran dificultad de abrirse cuando uno se ha cerrado a cal y canto, de airear su atmósfera interior y de salirse de rutinas que se han convertido en segunda naturaleza. Se rehúye la colaboración con las fuerzas creadoras; se aferra uno a lo suyo, se encierra en sus posiciones y no piensa más que en defenderlas, hasta que como resultado se encuentra de hecho desbordado y superado y desfasado: como un extraño en el mundo por siglos de siglos.

Los escolásticos no comprendieron la revolución tan gigantesca como legítima que se operaba ante sus ojos con la introducción invasora de los métodos matemáticos. Ya dije que su maestro en el arte de pensar, Aristóteles, había menospreciado en este punto a Platón. Rechazó con razón la explicación puramente mecánica del mundo, sustituyéndola con un finalismo organicista que indudablemente representaba mejor la verdadera interpretación del cosmos; pero descuidó, aunque sin negarla, la parte mecánica implicada en toda explicación realista en física y hasta en biología, la intervención del determinismo como ejecutor de la finalidad y el papel que desempeñan las mediciones en el estudio de todo tipo de fenómenos, incluso mentales. Nunca se cubrió esta falla fundamental del sistema, y ahora iba a ensancharse hasta crear un abismo entre dos mundos ideológicos, al parecer, irreconciliables.

No existía ninguna oposición real; pero la abstención arisca siempre lo parece, y lo es en el plano humano, aunque no lo sea en el plano de la objetividad doctrinal. Los escolásticos, obsesionados con sus ideas, no acertaron a ver que se imponía una ampliación complementaria de perspectivas. Ni siquiera supieron adaptarse ni prever el porvenir a vista de los primeros magníficos progresos de las nuevas disciplinas.

INVERSIÓN DEL INTERÉS

Lo curioso es que en el punto más bajo de esta caída en picado, en el siglo XVII, muchos doctores parecen mostrar más fidelidad a las tesis en ruinas de la física aristotélica que a las grandes tesis metafísicas de alcance perenne. Ceden en lo esencial, mientras se aferran a lo accesorio que se derrumba ante sus propios ojos.

¡Vano esfuerzo! "Por más que paréis todos vuestros relojes, decía Schumann, el sol continuará impertérrito su carrera". El tiempo continuó corriendo, y así sigue siempre, a pesar de los relojes parados. Aún no se han disipado los malentendidos; el retraso está a la vista; no puede negarse la momificación relativa: ni el humanismo del rena-

cimiento, ni las razones que explicaban la reforma, aunque no la justificasen, ni el gran despertar científico de los tiempos de Galileo, ni la revolución cartesiana, ni el criticismo kantiano, ni el idealismo hegeliano, ni el comtismo, ni ya en nuestros tiempos el bergsonismo encontraron a los tomistas despiertos ni dispuestos a la comprensión y a una crítica juiciosa.

LA VERDADERA TÁCTICA

¿Es que había que dejarse llevar por todas las corrientes? De ninguna manera; precisamente todo lo contrario. Los que lo hicieron, como Malebranche en la época cartesiana, obtuvieron resultados positivos bien flojos, por más que estuviesen dotados de solidez y brillantez. Lo que hacía falta era, sin renunciar a su espíritu propio, remontarse hasta sus fuentes, en un movimiento de reconsideración más vigoroso, incorporándose las novedades en todo lo que tenían de asimilable y acertado. Pero no se hizo. Una tradición carente de genio seguía solitaria a los genios antiguos. Según la comparación de Descartes, se contentaban con el papel de hiedra, que no aspira a subir más alto que el árbol a donde vive prendida y que más bien tiende a descender (*Discours*, VI Parte). En punto a doctrina general se la repetía, sin preocuparse, como debían, de los problemas nuevos; y por lo que respecta a la experimentación, no se recurría a los hechos, sino a una verborrea irrestañable.

Me atrevo a decir que, sin la fe, la escolástica hubiera sido la peor de las plagas, pues hubiese anquilosado en su propio cadáver todo el conocimiento. Pero la llama de la fe la mantiene aún viva. Sólo en física estaba muerta. Pero ¿no es ya de por sí suficiente desgracia esa metafísica depauperada, esa psicología exangüe, esa cosmología que aún sigue inadaptada a los adelantos recientes? ¿Es que la fe puede cubrir y compensar todas sus malas consecuencias? ¿Vale decir: la escolástica es la única que sale perdiendo? Por desgracia, no; todos salen perdiendo desde el momento en que ese sistema llamado a ser el intermediario natural entre la ciencia y la fe deja de desempeñar debidamente su papel.

EL CULTO DE LOS ANTIGUOS

La decadencia de la escolástica se produjo poco antes del Renacimiento neopagano, con lo que vino a sumarse el descrédito de la primera con la atracción que ejercía el segundo. Vuelve a descubrirse el mundo antiguo, pero con un espíritu muy distinto del que movía a los doctores del siglo XIII. Se bebe en las fuentes de la antigüedad su humanismo paganizado, sobre todo el literario, lo cual era un doble motivo para abominar de aquella escolástica "bárbara" y demasiado enfeudada a la fe. Ciertas filosofías nada filosóficas, como las de Cicerón y aun del mismo Quintiliano, conquistan adeptos fervorosos. Se cortan laureles para coronar a un puro dialéctico como La Ramée (1515-1572). Los verdaderos pensadores se adhieren a Platón, el estilista armonioso, con su fondo religioso y su libertad de movimientos. Se le interpreta en sentidos diferentes, más o menos ortodoxos y fieles desde el doble punto de vista histórico y cristiano.

Por otra parte se hacen nuevas ediciones de Aristóteles, sin vacunarse contra los peligros del antiguo averroísmo y sin precaverse contra otros más recientes. Para colmo, se discute a propósito de Aristóteles como se discute sobre la preferencia que merece el Estagirita sobre Platón o inversamente, hasta el punto de que Besarión († 1472) intentó en vano coordinarlos y armonizarlos con el cristianismo. Los aristotélicos se dividen en averroístas y alejandrinos con la consiguiente confusión, pues allí se adultera por igual a Averroes, a Alejandro de Afrodisia, al mismo Aristóteles y a la aborrecida escolástica.

También van a beber en las fuentes del epicureísmo y del atomismo, que resucitará Gassendi (1592-1655) en la época nueva. El estoicismo gana adeptos y hace una buena conquista en la persona de Justo Lipsio (1547-1606). Telesio, maestro de Campanella (1568-1639), desempolva la física de Parménides propagando sus pretendidas novedades hasta los tiempos de Descartes. Por lo demás, estos últimos pensadores, sobre todo Campanella, se muestran muy deseosos de man-

tener en lo esencial la tradición cristiana; este es el sentimiento corriente en sus círculos: el distanciamiento religioso se fue produciendo lenta y parcialmente; como que apenas si era perceptible en los albores de la gran crisis intelectual.

LA TEOLOGÍA CAE EN DESGRACIA

A pesar de todo, la filosofía se va divorciando cada vez más de la teología, por desgracia para ella. No me refiero a su autonomía, que se le había reconocido hacía ya dos siglos. Pero no es lo mismo autonomía que separación: ya indiqué su divergencia en sus mismas posiciones y en sus resultados. El pensamiento es libre, pero cuando deja de centrarse en Dios se descentra y al descentrarse se disipa. La fe es la estrella del pensador libre, que sin coaccionarlo evita que vaya a la deriva. Si bien es verdad que los hombres del renacimiento no la repudian por regla regeral, pero la tratan con bien poca consideración. Y si no lo proclaman abiertamente, al menos dan por supuesto tácitamente el lema *fara da se*; así se produce lo que habían temido hombres como Bernardo, Anselmo y Buenaventura, y por lo que habían rehusado la autonomía a la filosofía, aunque sin razón. El proceso de dispersión se precipita; se ponen en tela de juicio las enseñanzas más esenciales y hacen furor los sofismas y las aberraciones. Savonarola lo denuncia junto con la opresión política y la corrupción de costumbres.

LA NUEVA REVELACIÓN

Los primeros humanistas hubieran hecho suya con gusto la frase de Péguy: "Quiero ser cristiano, pero *también* pagano". Como primera desviación sus sucesores parecen invertir la fórmula: soy pagano; pero *también* quiero ser cristiano. Pero gradualmente se va debilitando el cristianismo y quedándose al margen de la cultura humanista; se acentúa la separación, dando por resultado una gran confusión filosófica. La revelación divina queda sustituida por la revelación humana; basándose en ella se pretende realizar la reintegración de toda la realidad, de toda la vida y de toda la historia independien-

temente del cristianismo, al que se había confiado hasta entonces ese cometido.

EL OTRO RENACIMIENTO

Y, sin embargo, también los pensadores del siglo XIII fueron humanistas y amigos de la antigüedad. Ellos fueron los primeros en descubrir a los maestros de Atenas; ellos también exaltaron al hombre, y preconizaron sus valores, pero sin laizarlos. No serían tan artistas ni tan eruditos ni tan literatos como los renacentistas del siglo XVI, pero eran mucho más filósofos al mismo tiempo que más cristianos.

EL NUEVO HUMANISMO

Más tarde, a raíz del concilio de Trento y a impulsos de la contrarreforma, se desarrolla un nuevo humanismo cristiano en busca de síntesis y de fórmulas conciliatorias. Pero era demasiado tarde —o demasiado pronto— para que la filosofía ganase mucho con ello.

¿Por qué no se hizo este feliz esfuerzo desde el principio del renacimiento? No fue porque no se cayese en la cuenta de ello: a eso apuntaban Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Tomás Moro y dentro de ciertos límites el mismo Erasmo. Lo mejor de su pensamiento derivaba de la tradición que se remontaba a los Padres apologistas a través de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Poseían el sentido de la grandeza de los hombres del Renacimiento y además, personalmente, el sentido de la grandeza transcendente. Por desgracia, el ambiente les ponía una doble barrera: los innovadores extremosos consideraban pueril complicarse la vida con antiguallas pasadas de moda, mientras que los escolásticos conservadores consideraban como una injuria cualquier intento de rejuvenecimiento. A Pico de la Mirandola le persiguieron por hereje por intentar incorporar los grandes escolásticos a las nuevas corrientes culturales —aunque en compañía de toda la panda, eso es verdad—.

REINA LA CONFUSIÓN

Se vivía en plena confusión. Todos esos deseos de renovar lo antiguo y estabilizar lo nuevo sólo cuajaban en un potpourri de materiales dispares, en un magma de doctrinas sin principios fundamentales, sin métodos propios, sin coordinación sólida y profunda. Donde no se progresa normalmente, siempre reina la anarquía.

LAS CAUSAS EXTERIORES

No olvidemos los grandes acontecimientos externos que favorecieron indirectamente el confusionismo ideológico y la amalgama de las más diversas influencias: la toma de Constantinopla por los turcos (1453) y el reflujo de la civilización bizantina sobre Occidente, la formación de las nacionalidades y de los grandes Estados, que dislocaron a la cristiandad; los descubrimientos marítimos, que ensancharon las fronteras del mundo y conmovieron las fuerzas que equilibraban su cohesión; la invención de la imprenta, con la consiguiente difusión de las nuevas ideas, constructivas o subversivas, y con la facilidad que ofrece para que las corrientes tan revueltas de las ideologías antiguas tengan libre curso y logren su pleno efecto; el impulso comercial, que favorece las relaciones y la fermentación tanto de ideas como de situaciones y fortunas; la decadencia de las grandes universidades, especialmente la de París, que fuera antaño la gran elaboradora de síntesis, y finalmente la Reforma, que desarticula la organización jerárquica al mismo tiempo que rompe la unidad espiritual del pueblo cristiano.

LA REFORMA

No parecía que ésta hubiese de repercutir grandemente en la filosofía, pero de hecho se mostró muy activa casi desde sus comienzos. La Reforma era un movimiento esencialmente religioso. Por eso sus dirigentes, lo mismo que los católicos, debían conciliar sus ideas filosóficas con los datos del cristianismo. Pero el principio del libre examen

dio por resultado que en vez de subordinar la filosofía a la fe, como en la Edad Media, se consideró la fe como materia maleable y se la fue adaptando a una filosofía cada vez más exigente y totalitaria. Así se impuso el racionalismo. Al menos fue éste un hecho frecuente, que se iría consolidando con el correr del tiempo.

Lutero no posee una filosofía; tiene demasiado miedo a la razón corrompida y a sus intrusiones en el campo dogmático. Pero ya Zuinglio (1484-1531), humanista convencido, buscó el apoyo del neoplatonismo y del estoicismo de las escuelas nuevas, y Melanchton (1497-1560), un ecléctico con los ojos abiertos, se adhirió a Aristóteles, completándolo a su modo con aportaciones platónicas, estoicas y cristianas. De aquí arrancó todo un movimiento en parte especulativo y en parte místico con Sebastián Franck (1499-1542) y sobre todo con Jacob Böhme (1575-1624), en espera de las grandes corrientes que no tardarían en aparecer en Occidente.

BABEL

Entonces fue cuando la filosofía se proclamó independiente, como Lutero; se embarcó en todas las aventuras; y renegó de su herencia secular, que se había ido formando lentamente y que parecía habría de subsistir no en forma inmutable, pero sí como base de lanzamiento y torre de control de las nuevas adquisiciones. Por regla general los innovadores ebrios de novedades y pretensiones aborrecen ese pasado; ese odio es el único lazo que los une. En el terreno positivo se lanzan en todas direcciones, sin el menor sentido de originalidad auténtica ni espíritu de síntesis. Parece una nueva invasión del caos tras las majestuosas construcciones simbolizadas en las catedrales. Así se explica que no queden restos de esta época filosófica. Jamás se comprobó con más evidencia la esterilidad del orgullo y de la loca emancipación.

EL LADO BUENO DE LAS COSAS

Pero no seamos injustos. Hay dos motivos para congratularse por el Renacimiento, tal como se desarrolló de hecho, desde el punto de vista del movimiento de las ideas y de las doctrinas. Las grandes re-

voluciones son siempre tiempo de sementera; hay momentos en que la tierra las espera. Puede decirse que al renunciar a la tradición prestaron un servicio a la misma filosofía, por el mismo hecho de rebelarse ésta contra aquélla; porque esa separación la obligó a estudiar las condiciones de su autonomía, de las que apenas se había preocupado nadie en el tiempo de la alianza. Ya habrá adivinado el lector que me refiero al problema crítico. Y luego, una vez que se reivindica la autonomía hasta el máximum habrá que ejercerla también hasta el máximum; su misma posición obliga a ello, mientras que los pensadores medievales, que eran ante todo teólogos, no habían puesto demasiado empeño en ello, como hube de indicar a su debido tiempo. Desde este punto de vista aun las filosofías dudosas o falsas o desequilibradas suministrarán una contribución muy apreciable. Todo trabajo tiene siempre algún valor. Al alejarse de la antigua cantera y del viejo taller se obligaron a abrirse otros, donde se acarrearán y se explotarán nuevos materiales para los monumentos del porvenir.

LA CIENCIA SE PONE EN MARCHA

Este es el segundo motivo que merece nuestros aplausos. El Renacimiento no se caracterizó sólo por su amor a la antigüedad artística, literaria y filosófica, sino que provocó también un vivo movimiento de interés en favor de la naturaleza física, que hasta entonces se había descuidado a beneficio de las especulaciones abstractas. Estos brotes de curiosidad sólo influirán poco a poco en el adelanto de la ciencia, pero no cabe duda que ésta arranca de ahí y que el Renacimiento cuenta entre sus filas figuras de primera categoría científica, como Leonardo da Vinci (1452-1519), Nicolás Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642) y Juan Kepler (1571-1630).

EL CASO DE BACON

Francisco Bacon (1561-1626) hizo más ruido que nueces. Se erigió en teórico del método experimental, pero sin tener de él una idea precisa, como la tenía Galileo. Desde este punto de vista fue muy

superior a él Leonardo da Vinci que se le adelantó un siglo, y cuya única desgracia fue el verse aislado. Ya este hombre universal distinguió en sus escritos muy claramente las tres fases del método que Galileo describió sucintamente después de haberlas puesto en práctica y al que Claude Bernard imprimió su forma definitiva: observación, hipótesis explicativa de forma matemática en cuanto lo permita la materia, y comprobación experimental. La famosa inducción baconiana es una cosa totalmente distinta. Siendo totalmente formal no podía conducir muy lejos. A pesar de sus pretensiones, Bacon no fue tanto un campeón de la ciencia positiva cuanto un precursor lejano del criticismo. Que yo sepa, nadie como Claude Bernard clavó a Bacon tan cáusticamente —y por cierto con más seriedad y competencia que Joseph de Maistre—: "Fue una trompeta y un pregonero público. No hizo más que repetir las verdades científicas que habían establecido Galileo, Toricelli, etc., y que eran en su tiempo del dominio público. Por sí mismo no hizo más que repetir por activa y por pasiva que había que arrumbar la escolástica e instalar la experiencia. Otros lo habían hecho antes que él; él lo dijo más estentóreamente, pero no legó ninguna verdad a la ciencia" [3].

MEDIOCRE GANANCIA FILOSÓFICA

Este impulso del Renacimiento hacia el contacto con la naturaleza al principio apenas produjo en el terreno filosófico más que fantasías y desviaciones hacia el ocultismo. Bacon, que se presentaba con ínfulas de filósofo, aceptó los dogmas cristianos sin preocuparse de sus vinculaciones racionales. Los grandes temas doctrinales que preocuparon a sus predecesores no le deben absolutamente nada; aunque todavía deben menos a Paracelso (1493-1541), Cornelio Agrippa (1486-1535) y Van Helmont (1577-1644), que derivaron hacia el ocultismo y hacia sutilezas a veces geniales, pero siempre estériles por su incoherencia y falta de principios sólidos. La ciencia les debe ciertos impulsos en su arranque; la filosofía sólo les debe una sonrisa.

---

[3] *Philosophie*, obra inédita publicada por Jacques Chevalier, núm. 46.

EL BALANCE

En realidad esta época asiste a la agonía de las influencias platónicas y aristotélicas, sin que venga nada nuevo a sustituirlas. El neoplatonismo místico y un tanto aventurero despide sus últimos reflejos en Francesco Patrizzi (1529-1597) y en Giordano Bruno (1548-1600). Aristóteles sigue imperando en los nuevos averroístas y alejandristas del estilo de Cesalpini (1519-1603) y Pomponazzi (1462-1524); pero apenas si gana con ello la verdad filosófica. Todas estas tentativas adolecen de muchas excentricidades, mientras que las altas especulaciones brillan por su ausencia. Es una guerra entre partidarios y partidarios, entre inventores e inventores. Es el tiempo en que crece el escepticismo entre el anquilosamiento a que han reducido los comentaristas a la antigua filosofía. Así lo atestiguan los *Essais* de Michel de Montaigne (1533-1592), el libro *De la Sagesse* de Pierre Charron (1541-1603) y el *Quod nil scitur* de Francisco Sánchez († 1632). El mundo de los intelectuales estará totalmente dispuesto a acoger la nueva filosofía en cuanto se presente Descartes a ofrecérsela.

III. LA PERMANENCIA DEL FERMENTO CRISTIANO

La dispersión filosófica desencadenada por el Renacimiento parecía haber acabado con el trabajo secular de elaboración cuya pujanza pudimos comprobar. Pero sólo produjo una devastación parcial y temporal, aparte de que se mantenía el poder germinal y no cesaba de actuar el fermento primitivo. Este último punto es esencial a nuestro objeto y constituirá el fondo de nuestras preocupaciones en todo lo que nos queda por tratar; pero importa observar ya desde ahora que la filosofía escolástica, aun dormitando y todo, y a falta de una labor de creación, continúa manifestando su vida mediante la enseñanza, por la que se perpetúa la tradición y se abona el terreno para que un día vuelva a brotar con nuevo impulso. Las eminentes figuras de Tomás de Vio, llamado Cayetano (1469-1534) y de Silvestre de Ferrara (1474-1528) bastarían por sí solas a confirmar este aserto. Pero donde mejor se acusa la permanencia de la filosofía escolástica y sus

esperanzas para el futuro es en la situación general. Sus universidades y sus escuelas, aunque no deslumbran precisamente, por lo menos subsisten. Gracias a su impronta sobre los clérigos y a que éstos continúan viendo en la filosofía a la esclava o a la socia de la teología, conserva una influencia grandísima, aunque indirecta, sobre el conjunto del mundo pensante. La Santa Sede la cubre con su protección asegurándole sólo con eso la perennidad, el prestigio y el aliento, a veces verbales, pero en definitiva eficaces. La llama se conserva tanto mejor cuanto que está escondida bajo el celemín. Quiero decir que el espíritu conservador unido a la fe religiosa la defienden de las corrientes adversas. Por desgracia, también la protegen contra el progreso. En todo caso, la vida esquemática de esta doctrina, antes tan flameante, es un rescoldo para el género humano; y éste enciende en la civilización cristiana un impulso que constituye una ayuda, aunque le falte fuerza de arrastre. No es equivocado atribuir a la filosofía parte de la misión de protectora del mundo que compete a la religión.

RENOVACIÓN ESCOLÁSTICA

Por lo demás, la decadencia no llegó a prescribir, porque vino a estorbarlo una verdadera renovación que se extendió por España e Italia durante más de un siglo. Francisco de Vitoria (1483-1546), teórico eminente del derecho nacional e internacional; Domingo Soto (1494-1560), espíritu progresista y buen escritor, cuya influencia sobrevivió a su siglo[4]; Melchor Cano (1509-1560), pensador original, e hijo también de su siglo por sus preocupaciones y por su estilo; Domingo Báñez (1528-1604), célebre por sus disputas *De Auxiliis*, a la verdad un tanto confusas; y sobre todo Juan de Santo Tomás (1589-1644), casi de la talla de Cayetano, más difuso, pero también más explícito y muy apreciable para la interpretación fiel de la doctrina tomista: éstos no fueron filósofos que se puedan pasar por alto: todos dominicos y discípulos de Santo Tomás, pero que tienen sus ideas personales y se esfuerzan por ampliar las perspectivas, aprovechando

---

[4] Cfr. Pierre Duhem, *Dominique Soto et la scolastique parisienne*, en el *Bulletin hispanique*, 1910-1911.

las aportaciones sociales y políticas del Renacimiento y dando pruebas de un espíritu nuevo y sumamente penetrante en materia de crítica textual. Su moral es menos rigurosamente deísta que la de sus antiguos maestros, en cuanto que refieren a Dios *ipso iure* los actos buenos de la conciencia, aun en el caso en que ésta desconociese involuntariamente su Fuente primera.

Los jesuitas forman constelación aparte, en la que figura el grupo de Coimbra, que publicó su *Cursus* bajo la dirección de Pedro Fonseca (1548-1597); Francisco Suárez (1548-1617), gloria de la Compañía, llamado el *Doctor eximius,* cuya influencia se extenderá hasta los tiempos de la crítica kantiana; Luis Molina (1536-1600), conocido sobre todo por su famoso libro *De Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588), pero que escribió además un tratado monumental *De iustitia et iure,* de gran valor.

También el Colegio Romano tuvo su grupo: Francisco de Toledo (1532-1596), Gabriel Vázquez († 1604), Cosme Alamano (1559-1634) y Silvestre Mauro (1619-1687), comentarista penetrante de Aristóteles.

A esta lista brevísima pueden añadirse el español Gregorio de Valencia (1549-1603), cauto comentarista de la *Suma Teológica* y el holandés Leonardo Lesio (1554-1623), insigne jurista y teólogo.

LAS DESVIACIONES

Hay que decir que entre toda esta producción no todo ofrece las mismas garantías desde el punto de vista de la pureza y de la integridad de la síntesis cristiana. Las tesis de Molina sobre temas esenciales, como las relaciones entre el mundo y Dios, la creación y la autonomía de los seres creados, la duración eterna y la duración variable, la Libertad primera y la libertad participada marcan otras tantas desviaciones y representan una verdadera caída vertical con relación a los altos vuelos de la filosofía tomista.

EL CASO DE SUÁREZ

Por su parte Suárez fue uno de los agentes principales de la renovación escolástica, a que nos referimos, y sólo por ello tiene derecho

a nuestro mayor agradecimiento; pero presenta un tomismo despojado de las tesis que constituían la armazón metafísica de su autor. Parece querer conciliar el tomismo con las doctrinas reinantes desde Guillermo de Occam; intenta una filosofía de lo concreto, a que parecía invitar el nuevo impulso científico; pero este eclecticismo sirvió menos para conseguir esos objetivos que para comprometer el tomismo. Contribuyó a alejar al mundo moderno de la gran escolástica, empujando a ésta hacia un realismo abstracto, en el que se nota más o menos la ausencia del ser, y que al no ser ni físico ni verdaderamente metafísico no puede satisfacer ni las aspiraciones de la ciencia ni las exigencias de la concepción ontológica, por la que tanto había vigilado Tomás de Aquino. Por este camino indirecto Suárez va a confluir con Wolf, aunque, a decir verdad, éste llega mucho más abajo en esta pendiente.

Suárez elimina la distinción real entre la esencia y la existencia, que es uno de los pilares del tomismo original. También claudica en la cuestión de la subordinación de las causas segundas a la Causa primera, refiriéndose él también al *concurso simultáneo,* como si la acción creadora fuese paralela a la acción creada, o como si el acto creador se yuxtapusiese al acto creado, cuando en realidad es su fuente total, sin la menor implicación de adición ninguna.

En la práctica Suárez rechaza la *forma de corporeidad* de Duns Escoto y de otros escolásticos, pues eso objetivaría un género al margen de toda especie y comprometería la unidad sustancial. Pero ¿no la compromete el mismo Suárez al concebir la materia como ser, dotado de actualidad propia, cognoscible y realizable en sí mismo, en vez de considerarlo como mero principio de ser? Al imaginar así la materia necesariamente ha de preguntarse cómo puede unirse a la forma, un falso problema que prepara el camino al de la unión del alma y del cuerpo en los que desconocen la verdadera naturaleza del *compuesto humano.* Efectivamente, Suárez se plantea la cuestión y naturalmente no puede encontrar una solución satisfactoria. Según él, la materia y la forma componen un ser, de la manera como decía Goethe que se "confecciona" un pastel, siendo así que lo mismo en la obra de arte que en la naturaleza el todo es lo primero, y sus componentes no son más que simples elementos de análisis.

Según Tomás, la materia y la forma *son* un ser entre las dos; pero no lo "componen", porque no existen anteriormente a él. Según Suárez son seres por sí, y para integrar el compuesto necesitan un lazo, un "modo" de unión. Así la sustancia hilemorfa, que sólo debe integrar dos elementos, comprende tres; así se falsea el devenir sustancial, o digamos que se suprime, puesto que en lugar de proceder como Tomás de lo uno a lo uno con una limitación de pura potencialidad, va de lo múltiple a lo múltiple con una limitación ya actualizada; de manera que como la operación no afecta al mismo ser, que es uno por identidad, no puede ser una transformación *entitativa*, y por consiguiente, tampoco puede ser verdadera generación.

Como consecuencia de esta doctrina, Suárez admite la inteligibilidad directa del singular material y la individuación por sola la forma. Y lo mismo que objetiva la materia y la forma para unirlas *a continuación*, objetiva también la sustancia y sus accidentes aglutinándolos también a continuación mediante un "modo", de forma que el accidente no se individúa por la sustancia, sino por sí mismo, y puede ocurrir que un mismo accidente individual pase de una sustancia a otra en el transcurso de la generación. Así sacrifica la individualidad del todo en aras de sus elementos individuales; así despieza el todo, convirtiendo el ser en un aglomerado, en un mosaico de elementos sin unidad ontológica. Al querer armonizar el nominalismo con el realismo incurrió en los inconvenientes de ambos. Al intentar seguir a Santo Tomás lo más de cerca posible, lo traicionó en dos extremos: en *realizar* los elementos, que Tomás considera inexistentes, y en *desrealizar* el todo, único existente. Todo esto, *salva reverentia*, y a pesar de los prodigios de ingeniosidad que derrocha en su afán, acusa una metafísica claramente decadente.

En compensación, Suárez tuvo el mérito de presentar su ontología con amplitud y método y formando un tratado aparte, mientras que hasta entonces se encontraba esparcida en tratados especiales, principalmente teológicos. Descarta la teoría agustiniana del conocimiento directo por el alma de sí misma, sin la intervención previa de los sentidos ni el concurso de los fantasmas. Se le ha reprochado como si por eso se hubiese mostrado demasiado imbuido de aristotelismo. Para mí eso constituye un timbre de gloria. Finalmente dio un gran avance a la filosofía política, derivada de Tomás y enriquecida en el transcurso

del Renacimiento. Trató las cuestiones de derecho natural, civil y de gentes con amplitud y profundidad y con un sentido realista de las necesidades de su tiempo y de todos los tiempos. Si la Sociedad de las Naciones vuelve a revivir y a consolidarse, deberá contar a los dos Franciscos, Suárez y Vitoria, como dos de sus antepasados lejanos.

EL SIGLO XVII

Aparte de algunas de las figuras que acabamos de mencionar como pertenecientes al siglo XVI, pero que penetraron en el XVII, hemos de mencionar como incluidos propiamente en este último siglo a Nicolai (1594-1673), Contenson (1641-1674), Gonet (1616?-1681), Goudin (1639?-1695), Massoulié (1632-1706) y Billuart (1685-1757). Pese a las ironías de Pascal —de que él mismo hubo de desdecirse hacia el fin de sus días— el tomismo desempeñó su papel de sintetizador en la lucha contra el jansenismo, un papel que interesa a la filosofía casi tanto como a la misma teología.

No podemos disimular que ante el cartesianismo reinante no hizo tan buen papel. En física adoptó una actitud francamente pueril. En la misma metafísica se defiende armado de "escudos" en latín. O bien cede un poco, se acomoda torpemente en un deseo de modernización, si ya no llega a considerar al mismo Descartes como el sólido pilar en el cataclismo materialista y ateo que amenazaba arruinarlo todo. Es igual, la decadencia no llegó a prescribir: se mantuvo la tradición, en espera del retorno de la aurora nueva.

SUPERVIVENCIAS PROFANAS

Por lo que se refiere a los grupos disidentes, quiero decir a los desligados de la filosofía medieval, hija del cristianismo, hemos de hacer las observaciones siguientes:

La pretensión de filosofar no sólo con independencia de la fe, lo cual es legítimo, sino al margen de ella y olvidándola de hecho, contribuyó mucho a la dispersión filosófica de los espíritus en las sociedades cristianas —una idea en que nunca se insistirá lo bastante—.

Ocurrió a la filosofía lo que a la Reforma: que las sectas pulularon casi tanto como las personas. En la primera fase el ser cristiano y el filosofar son dos operaciones paralelas, sin contacto mutuo. En la segunda fase se filosofa de tal manera sin la fe que se siente extrañeza y hasta hostilidad contra ella. En la tercera se llega a la convicción de que se trata de un deber filosófico y que para pensar libremente es necesario descartar la fe. ¡Como si le estuviera vedado al filósofo conocer otros accesos a la verdad!

Y ahí viene a incrustarse la gran ilusión. A fuerza de especular al margen de la fe e incluso contra ella, se cree uno extraño a ella, se imagina que no debe nada a la tradición secular de donde salió, ni al seno espiritual que le gestó (*spiritualis uterus,* que decía Tomás). Se cree uno ser independiente por proclamar que sólo se debe a sí mismo el contenido de su pensamiento y sus manifestaciones. Ciertamente es ésta una pretensión del orgullo intelectual que no debe sorprendernos. Pero hay que reaccionar contra ella: cualquier crítica de los hechos, por superficial que sea, nos hará sentirnos solidarios de todo un pasado, que para nosotros es en concreto un pasado cristiano, o un pasado antiguo repensado por la fe cristiana.

Ciertas tesis derivadas del espíritu cristiano pueden dejar de ser cristianas para servir a filosofías disidentes, y al revés, ciertas tesis tomadas de sistemas disidentes pueden dejar de ser filosóficas desde el punto de vista de esos sistemas para incorporarse al espíritu cristiano. Pero todo esto es superficial y no afecta en nada a las verdaderas causas. Existe una causalidad de la fe que no puede destruir ninguna voluntad de olvidar. La fe tenía la virtud de cambiar el agua en vino en el banquete de los filósofos. Muchos filósofos prefirieron cambiar el vino en agua; pero en su agua aún queda vino; es agua teñida, bebida insípida, comparada con la primera, pero es un testigo inapreciable.

En su afán de crear una filosofía a su medida los humanos la crean en realidad a la medida de lo que han heredado. Al menospreciar esa herencia se inclinan a borrarla, falsearla, hasta hacer de lo *mío* una caricatura de lo *otro,* empleando lo que Nietzsche llamaba "el arte de oscurecer con luz". Ya lo veremos más adelante en múltiples ocasiones. Pero siempre se sentirá claramente la presencia de lo *otro.*

A decir verdad, las pretensiones de los descreídos respondieron aquí a dos tendencias contradictorias. Por una parte dicen: no les debemos nada; nuestra filosofía es patrimonio totalmente nuestro; y por otra, obran como si quisieran demostrar que puede conservarse fuera de la fe toda la herencia espiritual del cristianismo, lo mismo en la teoría que en la práctica. Era ésta una posición bien poco estable, pero no por eso dejaba de ser un homenaje a la fe. Este es el dilema: o se proclama uno como "conservador libre" —y queda demostrada la tesis de este libro— o se declara como revolucionario... Me parece que la alternativa es ineludible.

He aquí la verdad. La dispersión filosófica hizo abortar en diferentes sentidos el gran movimiento intelectual que había inaugurado o reestructurado el cristianismo y que había llevado hasta un punto verdaderamente culminante, aunque naturalmente no definitivo (pues nunca podrá serlo un sistema humano). Ahora se quebró la trayectoria de ese movimiento, pero aún se encuentran trazos suyos, y muy importantes por cierto, en las nuevas tentativas del pensamiento infiel. En el fondo de todos los extravíos se encuentran las ideas madre. Las filosofías más profanas y aun las más hostiles conservan actitudes y gestos que sólo pudieron aprender y de hecho aprendieron en la escuela del cristianismo. Su acento las traiciona: tienen acento galileo. Ellas mismas se dan cuenta, lo confiesan ocasionalmente y lo patentizan constantemente.

Es indiscutible y además indiscutido (a menos de dejarse llevar del espíritu sectario) que la filosofía medieval fue una emanación del cristianismo al mismo tiempo que una renovación cristianizada de la antigüedad clásica. Ahora bien, nos asegura Auguste Comte que toda la filosofía moderna (naturalmente anterior al positivismo) no es más que una proyección, una sombra de la filosofía medieval sobre nuestro tiempo. También esto constituye un testimonio, y la excepción a favor del positivismo era una pura ilusión que haría sonreir a las generaciones futuras.

Positivista o no positivista, toda la filosofía moderna es tributaria; una heredera forzosa cuya emancipación no puede ni abolir la deuda ni cambiar su tenor. La herencia es indeleble, aunque es muy peligroso heredar así; porque al servirse al margen del cristianismo de lo que se debe a éste, al olvidar al testador y creer que es una ad-

quisición exclusivamente personal, se aferra cada vez más en la convicción de que se basta a sí mismo y que está de sobra la fuente divina de donde procede su caudal. Por su parte, el cristianismo, desvinculado de todo el trabajo realizado bajo sus auspicios, se ve privado de sus beneficios o sólo los aprovecha indirectamente: tal es la gran tragedia de la civilización desde hace siglos.

¡Cuánta poesía derrochada en ese inmenso esfuerzo del pensamiento humano en busca de la verdad! Eso es lo que representa la historia de la filosofía separada. Pero, a fin de cuentas, ¡qué sentimiento de fracaso a pesar de tantos alardes esporádicos! La humanidad no acertó a concentrarse, a seguir su propio rastro ni a perfeccionarse ni en el plano filosófico ni en el social. Sólo triunfó en sus ciencias experimentales. Esto era más fácil, pues es un campo en que hay menos lugar para las ilusiones y las pasiones. Pero ¿quién no ve que el fracaso depende solamente de la infidelidad inicial? Si la teología es el centro de las verdades, como dijo Pascal, la *separación* de la filosofía fue un divorcio violento y nefasto. Al encerrarse en sí misma cerrando sus puertas a la espiritualidad religiosa, la filosofía tiende a secarse. Y si no llega a secarse del todo, si hasta logra echar algunas ramas y producir algunos frutos, lo debe en su parte principal y mejor a la savia humano-divina que el cristianismo inyectó en el mundo intelectual.

Podemos decir con derecho que todas las filosofías espiritualistas de la Edad Moderna, y gran parte de las otras en lo que tienen de aprovechable, no son más que una versión secularizada de la teología cristiana. En el campo de la moral, por ejemplo, y limitándonos a Francia, ¿no es impresionante este juicio de un observador extranjero: "los librepensadores están más penetrados de su espíritu (del cristianismo) que los mismos fieles de otros países"? [5].

Otro tanto podría decirse en materia de teodicea. Existe un sentimiento de Dios que adopta diversos nombres y que se oculta en vano tras una cortina de ateísmo. ¿Hay entre nosotros verdaderos ateos? Le Dantec decía que no. Y ese Dios al que todos se sienten vinculados oscuramente no es ni el Dios de Aristóteles, ni el Uno platónico, ni Indra ni Râ ni Júpiter Capitolino, sino el Dios de

---

[5] Paul Distelbarth, *France vivante,* tomo II, pág. 299.

Abraham, Isaac y Jacob: el Dios del Evangelio. Hay "ateos" más unidos a este Dios que ciertos "cristianos", que se mantienen fieles a un Dios comercializado que no tiene nada de espiritual ni de útil.

En nuestros medios impregnados de cristianismo puede decirse que las filosofías hostiles o extrañas conservan el carácter de herejía que se les atribuía tan claramente en la Edad Media. Nadie muere a su medio natal y nutricio —cuando lo lleva tan profunda y auténticamente entrañado— más que por una inadaptación, por suspensión de la vida, por crisis patológica, por más que los fautores de esas herejías no estén de acuerdo.

Todo el que admita que la filosofía cristiana es, según la definición de E. Gilson, "el cuerpo de verdades racionales descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la revelación prestó a la razón" [6], aceptará en consecuencia que la filosofía cristiana se perpetúa desde su origen a través de los tiempos y que se encuentra difundida en todas las civilizaciones intelectuales posteriores a Cristo.

Así como en cierto sentido no hay entre nosotros ateos ni hombres sin religión, sin cristianismo o sin catolicismo, así puede decirse, con las mismas reservas y en un sentido análogo, que no hay filosofía atea, ni irreligiosa ni cristiana ni acatólica. Es decir, que toda filosofía digna de este nombre presenta una inspiración, un dinamismo que remonta secretamente a la fe y tiende oscuramente a ella.

Puede decirse que la misma existencia de una historia de la filosofía tiene un alcance y un significado católicos. Todos los sistemas viven de la religión, aun los mismos que se montaron para desbancarla. Esto nos infunde la esperanza de encontrar en ellos muchas cosas buenas al estudiarlos. Allí hallaremos la piedra preciosa entre el fárrago de fórmulas erróneas, de tesis provocativas y de declaraciones extremosas. Aquí podría aplicarse la observación de Pío XI a propósito de las religiones disidentes: "La roca desgajada de una montaña aurífera es también aurífera".

---

6 Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiéval*, 1.ª serie, pág. 36, al fin.

CAPÍTULO VIII

LA REVOLUCIÓN CARTESIANA

I. CARACTERES DE LA REVOLUCIÓN CARTESIANA

El título de este capítulo parece estar en contradicción con mi afirmación precedente sobre la continuidad cristiana. Pero no; porque yo hablaba de una continuidad relativa que excluyese la idea de ruptura, pero que dejase margen para toda clase de cambios, incluidas las revoluciones.

Precisamente el cartesianismo se presenta a mis ojos como una revolución. Y lo es por varios capítulos, unos gloriosos y otros de efectos penosos y aun desastrosos, si sólo tenemos en cuenta sus consecuencias inmediatas. Esta ambigüedad dio ocasión a que unos se apoyasen en Descartes para combatir las corrientes idealistas, panteístas y materialistas, mientras que otros le hacían responsable de ellas por haberlas puesto en marcha sin pretenderlo.

DESCARTES: EL HOMBRE

Nació en La Haye, Touraine, el 31 de marzo de 1596, pero él mismo se titulaba gentilhombre de Poitiers por razón de su ascendencia. Hizo sus estudios en el colegio jesuítico de La Flèche, que él llama en su *Discours de la Méthode* "una de las escuelas más célebres de Europa". Tenía una salud frágil; desde joven se había sentido inclinado a la meditación. Con todo, le gustaban los ejercicios corpo-

rales y practicaba la esgrima. Fue un excelente estudiante; al salir del colegio en 1612 llevaba ya un buen bagaje de conocimientos, que completó en Poitiers, donde obtuvo la licenciatura en derecho. Después de esto, resuelto a no consultar más que a sus propios pensamientos y a no leer más que el "gran libro del mundo", se dio a viajar.

Se dirigió primero a Holanda, donde, sin interrumpir sus estudios, aprendió el arte de las armas bajo Maurice de Nassau. Allí se relacionó con Beeckman, hombre muy culto y que ejerció influencia decisiva en su destino. En 1619 milita en el ejército del duque de Baviera, se bate más o menos, reflexiona mucho, se encierra en sí mismo, y allí, en la famosa "estufa" siente la inspiración que determinó toda su vida. Durante nueve años puso a prueba ese pensamiento inicial, viajando, guerreando, meditando, unas veces en Alemania y Holanda y otras en París, Venecia y Suiza, divirtiéndose en grande, leyendo novelas, batiéndose en duelo, entrando en contacto con sabios que no tardaron en reconocer su maestría y recibiendo los consejos del cardenal De Berulle, quien la conmina en conciencia a que publique sus pensamientos.

Después de varias fases de resistencia, por fin se decide esta vez a dar cima a sus propósitos y se refugia durante unos veinte años en Holanda, donde se siente más tranquilo y donde entra en relaciones con la familia Huyghens. Desde allí se escribe con toda la Europa intelectual, sobre todo con París, donde le sirve de corresponsal e informador el eminente e incondicional P. Mersenne. Publicó el *Discours de la Méthode* en 1637, junto con algunos tratados destinados a dar una idea de su filosofía, pues aún no se decide a publicarla por entero. En 1641 aparecen sus *Méditations sur la Philosophie première*, con objeciones de Hobbes, Arnault y Gassendi, y sus *Réponses*.

Descartes tiene fuertes agarradas con los protestantes de Utrecht y de Leyden. Escribió los *Principes de la Philosophie* con un importante *Préface* contra otros detractores franceses, y dedicó la obra a la princesa Elisabeth, que iba a ejercer gran influencia sobre el resto de su vida y a inspirar una correspondencia de inestimable valor. En septiembre de 1649 se dirige a Suecia por invitación de la reina Cristina que quería iniciarse en su filosofía. Pero el clima de Estocolmo le resultó fatal; contrajo una pulmonía y murió religiosamente el 11

de febrero de 1650, cuando apenas contaba 53 años. Su cadáver fue trasladado a Francia y enterrado en Sainte-Geneviève de París, hoy Saint-Étienne-du-Mont.

EL MÉTODO MATEMÁTICO

Descartes puede considerarse con todo derecho como el padre de la filosofía moderna. Es indiscutiblemente uno de los talentos más privilegiados que hayan aparecido en la filosofía y en las ciencias. A éstas les prestó el servicio de romper, ya que no el primero, pero sí definitivamente, con los prejuicios de la física antigua y de proporcionar a la nueva métodos seguros, sobre todo el maravilloso instrumento matemático que Biot pudo llamar *proles sine matre creata*. Es un tributo exagerado; pues si Descartes dijo "omnia apud me mathematice fiunt", antes había dicho Leonardo da Vinci: "No me lea quien no tenga espíritu matemático, porque yo siempre soy matemático en mis principios"; y en otra ocasión: "Ninguna investigación humana merece el nombre de verdadera ciencia si no se somete a la demostración matemática" [1]. Pero una intuición genial apoyada en simples tanteos prácticos es muy distinta de un método. Ahora bien, en punto a método el primero fue Descartes; el mismo esfuerzo de Galileo no fue decisivo; el paso definitivo se dio con el *Discours* y con los *Principes de la Philosophie*. La Relatividad nos ha hecho caer más en la cuenta de ello.

Ya de estudiante en el colegio de La Flèche, donde hizo sus primeras reflexiones durante el período de su formación, se admiraba de que apenas se hubiesen utilizado las matemáticas más que para las artes mecánicas y de que "no se hubiese construido sobre ellas nada que valiese la pena, a pesar de ofrecer unos fundamentos tan firmes y sólidos". Llegará un día en que quiera montarlo todo sobre un fundamento análogo si no idéntico; esto será un grave abuso, pero que no debe hacernos desestimar la importancia capital del matematismo cartesiano como instrumento de ciencia. Desde este punto de vista está plenamente justificado el entusiasmo de su autor a raíz de su famoso triple sueño y el correspondiente ardor del santo cardenal De

[1] Fragmentos publicados por J. Péladan, París, 1919.

Berulle, al cual le asistía toda la razón al representar al joven sabio que era un cargo de conciencia el comunicar al mundo el resultado de sus investigaciones.

En resumidas cuentas esta iniciativa de Descartes era una invitación a la humanidad a tomar posesión del mundo y a sometérselo con una pujanza hasta entonces desconocida. Como indicaré después, es falso que los fenómenos queden explicados sin más que medirlos y reducirlos a fórmulas cuantitativas, pero sí es verdad que con eso quedan prácticamente captados y listos para servir a finalidades humanas; y esto es algo que cuenta indudablemente. El que se abuse de ello no es culpa del inventor.

Acaso objete alguno que era peligroso desencadenar semejante movimiento, provocando con el frenesí que despertaba, un desfasamiento espiritual de que sería víctima la humanidad que pretendían haber enriquecido. Pero esta observación sólo vale para procurar reforzar paralelamente los valores morales, pero no para autorizar las lamentaciones contra los adelantos técnicos. Éstos tienen sus valores por sí mismos, que además se obtuvieron a través de investigaciones que no dejan de tener su conexión con las más altas verdades de la metafísica y de la misma moral. Si la empresa tenía su riesgo había que correrlo; así lo exigían el interés de la verdad y a la larga el de la metafísica, de la moral y de la religión. Mucho más penoso es comprobar que se opusiesen tantas resistencias a lo que tenían de mejor estas investigaciones tan competentes y que pudiese escribir Pascal, sin razón aunque no sin apariencia de verdad, que "el papa odia y teme a los sabios que no le han hecho voto de obediencia" [2] (esto lo dijo con ocasión de un ambiente turbulento, apasionado y recalcitrante).

LA MATEMÁTICA UNIVERSAL

Este carácter positivo de la revolución cartesiana sólo merecería elogios de nuestra parte si no hubiese adquirido una extensión y una especie de exclusivismo que pronto resultaría nefasto. Parece claro

[2] Pascal, *Fragment sur l'obéissance due à l'Eglise et au Pape*, edit. Pléiade, pág. 809.

causa real por la que rechaza los fines. Sin eso, sería muy fácil rebatir el mezquino argumento y la falsa humildad que acabamos de mencionar y con la que pretendía blindarse. No entramos en los consejos de Dios; lo único que hacemos es ver lo que ha hecho y reconocer su sello de fábrica. Si Dios lo hace todo con vistas al bien, todo cuanto emana de Él tiende también, en la medida en que participa de Él, al bien que es la perfección de su forma, la idea divina, realizada al principio rudimentariamente, y que tiende a desarrollarse hasta su plenitud. Descartes eliminó esta metafísica de la participación y por eso rechazó de un plumazo las naturalezas y los fines. Siguió fielmente a Platón en lo que coincide con Pitágoras y lo abandonó en lo que tiene de común con Aristóteles y con toda la tradición cristiana. Fue una revolución tan regresiva en metafísica como progresiva en el campo de la ciencia. Pues no es ninguna equivocación, sino todo lo contrario, el descartar dentro de lo posible las causas finales en el estudio analítico de la ciencia. Con ello, al penetrar en el mecanismo de los fenómenos, se gana el poder actuar sobre ellos y sumar así los objetivos de la vida humana a los fines de la naturaleza. Pero la investigación analítica no lo es todo. Lo concreto existe, y lo concreto es naturaleza e idea, y por lo mismo, considerado en su dinamismo, es finalidad. Desde el punto de vista del conocimiento propiamente dicho y de la *filosofía* —que no es precisamente la *ciencia*— fue un desastre haberlo desestimado.

SE RECHAZA LA TRADICIÓN

No merecería este reproche la revolución cartesiana y habría evitado además muchos otros, si no hubiese añadido a ese método demasiado exclusivista un desdén de la tradición tan impertinente como peligroso —acaso en virtud de su obsesión metodológica—.

Descartes pegó un corte tajante en una trama doctrinal, que podía estar deshilachada, pero no rota. Y lo pegó, como digo, intencionadamente, con el propósito de rehacer totalmente la pieza, bajo pretexto de que si bien los hechos se van revelando gradualmente y mediante una amplia colaboración, los sistemas deben ser obra exclusiva de

3 Pascal.

uno solo. Su actitud recuerda la del Renacimiento por su tendencia emancipadora y liberadora a su manera; pero es más radical, pues aquí no influye para nada la pasión por lo antiguo.

Pero no le juzguemos con excesivo rigor. Nosotros mismos hemos apuntado los atenuantes de esa actitud. Aquella época quería una renovación. La filosofía se había empantanado. El "pirronismo" creaba un estado de malestar y de inquietud, lo mismo bajo la forma antirreligiosa que adoptaban los "libertinos", como bajo la forma religiosa, provocada por el aislamiento excesivo y anormal de los misterios cristianos. Se pataleaba: ¿no habría nadie que quisiera ponerse en marcha? Se dejaban llevar del verbalismo y del logicismo desbocado: ¿no habría quien inspirase un nuevo sentido de rigor intelectual en las recientes disciplinas eruditas? Y si se estaba tramitando el divorcio entre la especulación y la experiencia ¿no se debía a que nadie tenía el valor de remontar a las fuentes y de replantear nuevamente desde la base todas las estructuras para encajar las diversas aportaciones?

A Descartes no le faltaba valor. Leibniz llama la atención sobre aquella su "confianza tan segura y connatural, fundada, dice, en el feliz resultado de algunas de sus meditaciones y en la experiencia que tenía de su propia penetración de espíritu". Pero confiaba demasiado en sus pensamientos, continúa diciendo el crítico, incluso cuando aún no estaban suficientemente maduros, y eso le hizo pasar a veces la raya de la audacia [4]. La osadía y la rapidez caracterizaban la vida especulativa de Descartes tanto como su vida práctica. Leía poquísimo; no encontraba utilidad en los libros; le parecía que no hacían más que repetirse unos a otros, y que lo único bueno que tenían era lo fácil que resultaba rebatirlos lo mismo a ellos que a sus autores. De sus estudios de filosofía en La Flèche le había quedado la impresión de que esta disciplina "es un entrenamiento para poder hablar sobre cualquier cosa con cierta verosimilitud y con admiración de los menos doctos". Esa *verosimilitud*, que deja caer como de paso, revela lo más profundo de su pensamiento y deja entrever la matemática universal que ya tiene en proyecto y la revisión de todo el trabajo especulativo, basada en algún principio seguro, del que fluyese todo lo demás como

[4] *Discours de métaphysique*, XVII, en nota.

consecuencia lógica. Ahí apunta ya el *Cogito*, el *Discours de la Méthode* y los *Principes de la Philosophie*.

Pero, aunque uno se muestre dispuesto a considerar así la iniciativa cartesiana no como una pretensión individual, sino como un anhelo impaciente del género humano y como una crisis de la civilización, fuerza es reconocer que era un empeño loco que no bastaban a justificar ni su genio ni su indudable rectitud.

Se habla de *dinamismo:* ¡ahí lo tenéis! El vuelo de esa inteligencia que se alza por sí sola contra toda una tradición milenaria tiene algo de heroico, como observó Hegel. Pero ¿dónde está aquí la prudencia? En su lugar entroniza el orgullo y la presunción; y eso no se lo podrá perdonar Pascal. La humanidad es como un solo hombre "que continúa siempre viviendo y aprendiendo". Descartes creía en el pensamiento, y con razón; pero creía demasiado en el pensamiento individual y su afán de independencia traspasaba los límites. Uno es independiente para concluir, pero no para aprender. Aun en física el autor del *Traité du vide* propone que se admitan provisionalmente las opiniones antiguas y que no se aparte uno de ellas sin pruebas suficientes. ¿Que la naturaleza aborrece el vacío? Perfectamente; empecemos probando que ese horror puede superarse; luego sobre la marcha se verá que no hay tal horror y entonces aparecerá la verdadera causa de los efectos observados. En cambio, en filosofía, donde es mucho más necesaria la docilidad inicial, Descartes prefiere partir de cero. Así se priva de admirables adquisiciones de la reflexión y de nociones que le hubieran sido muy útiles, pues, a pesar de abogar tanto por las ideas distintas y claras, con frecuencia su metafísica es la confusión personificada. ¡Están tan cerca de la noche las claridades fatuas! El crítico que cité anteriormente y que está muy lejos de ser sospechoso, Jules Lachelier, escribió: "Nunca se comentará con la severidad que se merece el daño que hizo Descartes a la filosofía al sustituir el sistema aristotélico por el suyo" [5].

[5] Cfr. *Vocabulaire de philosophie*, de M. Lalande, en la palabra *Spiritualisme*.

RESERVAS TÁCTICAS

Se diría que el mismo Descartes se daba cuenta de ello cuando escribió en carta al P. Charlet (octubre 1644): "Se han creído que mis opiniones son nuevas; sin embargo, ahí se ve (en los *Principia)* que no utilizo ningún principio que no admitiese Aristóteles y cuantos han tenido algo que ver con la filosofía a lo largo de los siglos". ¡Como no se refiera al principio de contradicción o de identidad! Y añade: "Se han imaginado que yo tenía el propósito de refutar las opiniones tradicionales en las escuelas y ridiculizarlas; pero se verá que no las menciono siquiera; como si en mi vida las hubiera oído". ¡Ahí está! No siempre siguió esta táctica, pero en este momento, y a pesar de sus cautelas verbales, se propone hacer caso omiso del pasado, desbancarlo por completo, levantando en su lugar todo un edificio de nueva planta, haciendo que el cartesianismo sustituya al aristotelismo como el día a la noche.

Escribiendo a Huyghens (junio 1645) hace una observación bastante picante: "Puesto que se admiten en la escuela una infinidad de opiniones distintas y contradictorias ¿por qué no se podrían admitir también las mías con el mismo derecho?". Ya hay bastante confusión; poco podrá aumentarla él. Déjenle hacer y ya lo verán. En realidad tiene el convencimiento, como lo demuestran muchas declaraciones suyas, de que en cuanto le abran la entrada se hará dueño de la situación: nadie podrá resistir a la "verdad". Porque este hombre trae en sus manos la verdad, de eso no le cabe la menor duda; sólo pueden persistir las opiniones antiguas entre quienes le ignoren, se nieguen a oírle o pretendan despreciarlo a ciencia y conciencia.

FALSA POSICIÓN

Pero todo esto ¡es tan artificial y tan peligroso! Los historiadores saben perfectamente que toda filosofía se construye sobre bases preliminares tomadas de la cultura general, de las creencias reinantes y de la tradición, bien sea para apoyarse en ella o para hacer alarde de ignorarla. Esos comienzos a partir del cero absoluto no existen ni en la

naturaleza ni en el pensamiento. Pretender lo contrario es situarse automáticamente en una falsa posición con todos los inconvenientes del sí y del no, de los plagios inconfesados, de los que no se sabe sacar lo que contienen, y de exclusiones que dan origen a insuficiencias doctrinales y a errores.

La gente se inclina más a preguntarse a dónde conduce el cartesianismo que a investigar sus fuentes, como si no las tuviera. Pero las tiene. Descartes pudo ser padre de Spinoza, Malebranche, Locke, Hume, Kant y Hegel, sin dejar por eso de ser hijo de Platón, de Aristóteles, de los estoicos, y —lo que más nos interesa aquí— de Agustín, Anselmo, Tomás, Escoto, Suárez, de todo el árbol genealógico cristiano y del mismo Evangelio.

Leibniz habló de los "latrocinios de M. Descartes", citando más de uno. Se podría pronosticar *a priori* que los cometería. No en vano había recibido de los jesuitas su primera formación. No en vano había intimado con los talentos más destacados del Oratoire y de las diversas escuelas que entonces pululaban, por más que no estuviesen en vena de inventar e investigar afanosamente —¿o lo estaban?—.

Ese personal que estimulaba o discutía sus investigaciones no podía dejar de contribuir a la orientación de su pensamiento, lo mismo que sus lecturas, aunque él haya podido pretender otra cosa. "Analizando detenidamente el contenido de la doctrina cartesiana, dice Victor Delbos, se ve con toda evidencia que gran parte de ella procede de la escolástica o por reproducción casi literal o por filiación directa o por reacción premeditada" [6]. Todavía en vida de Descartes escribía Bossuet a Huet: "Yo he hallado (sus tesis ortodoxas) en Platón, y lo que estimo mucho más, en Agustín, Anselmo, algunas hasta en Santo Tomás y en los otros autores ortodoxos, y por cierto tan bien o mejor explicadas que en Descartes, y no creo que se hayan viciado porque este filósofo se las haya apropiado". Por eso, lo mismo Bossuet que Fénelon y otros apologistas y pensadores de los siglos XVII y XVIII utilizan el sistema cartesiano en todo cuanto parece estar de acuerdo con la doctrina cristiana y servirle de garantía intelectual. Y es que de hecho este pretendido racionalismo está impregnado de cristianis-

[6] Victor Delbos, *Figures et doctrines de philosophes. Descartes*, Paris, Plon, 1921.

mo. Descartes pretende haberlo *reencontrado*; lo que no dice o acaso no sabe es dónde lo *encontró*.

Dado su temperamento audaz concibió grandiosos proyectos e hizo espléndidas promesas; pero puede decirse con razón que lo mejor de su fuerza lo constituyen sus vinculaciones con el pasado. Quería prescindir de la fe y descartar a los antiguos filósofos; pero éstos le rondaban y aquélla se alzaba a sus espaldas sosteniendo de una manera imperceptible pero real al audaz combatiente. En términos generales puede decirse que las fallas y peligros de la filosofía de Descartes proceden de los elementos del pasado que desechó, mientras que lo que mantuvo su nivel y su eficacia para sostener los esfuerzos de Malebranche, Leibniz, de los eclécticos y de la ulterior renovación espiritualista, es lo que salvó de la antigua herencia.

SECULARIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Otro carácter de la revolución cartesiana que hemos de subrayar con pesar y que está en relación con lo anterior fue la secularización completa y definitiva de la filosofía. Al decir definitiva no quiero excluir las posibles rehabilitaciones. No tardará en presentarse una de ellas, gracias a Malebranche, y a esa seguirán otras. ¿Qué digo? El mismo Descartes dio en esto ejemplo de deslealtad a su propósito inicial. Pero la consigna quedó proclamada; ya en las primeras palabras del *Discours* se fijó la posición del porvenir, y en su conjunto la obedecerán las generaciones venideras, y algo más que obedecerla, pues con frecuencia sucederá la hostilidad antirreligiosa a la respetuosa emancipación cartesiana.

LA POSICIÓN RELIGIOSA DE DESCARTES

Importa precisar la actitud religiosa de Descartes, pues con frecuencia se la ha falseado y aun calumniado.

No se puede decir que fuese particularmente fervoroso, pero ciertamente era cristiano. Los que se permiten llamarle "el filósofo enmascarado" incurren en una sospecha temeraria un tanto odiosa [7]. Nada

[7] Le Roy, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., Paris, 1925.

nos autoriza a abrigar semejante duda, que sólo pueden pretender justificar por la habilidad, cautela y mano izquierda con que trató de evitar los choques con los teólogos.

Aquí hay dos cosas que no deben confundirse. Descartes tenía ideas muy precisas sobre las condiciones reales de la ortodoxia. Sabía distinguir entre el dogma y las opiniones corrientes hasta en la corte romana. Como contemporáneo del caso Galileo sabía, y lo decía, que con esas opiniones la Iglesia no comprometía su autoridad de ninguna manera; pero veía que era muy arriesgado desafiar de frente lo que se llama el *magisterio ordinario*. Compartía la opinión de Galileo, aunque por razones totalmente distintas; sin embargo, prefirió renunciar a la publicación de su gran *Traité de la lumière*, del que sólo se conservan fragmentos. Bossuet encuentra excesivas esas precauciones, y habla de ellas con la mayor despreocupación. Pero el gentilhombre René Descartes no tiene especial devoción a las cárceles del Santo Oficio y nadie puede censurarle por huir de la quema [8]. Pero después de su gran descubrimiento de 1619, que él atribuyó a inspiración del cielo, ¿qué fue lo que le impulsó a prometer y luego realizar piadosamente, en reconocimiento, una peregrinación a Nuestra Señora de Loreto? Las cuchufletas tendenciosas que se han impreso a este propósito no tienen ninguna consistencia, y lo mismo puede decirse de todo lo demás. El caso de Descartes es sencillísimo. Es un bautizado que pertenece históricamente a la renovación católica, provocada por la Contrarreforma. Se le educó todo lo cristianamente que se podía desear y jamás manifestó ninguna resistencia ni deslealtad a la enseñanza de sus maestros. No podeció ninguna crisis, fuera de la crisis científica a la que precisamente intentó ajustar sus sentimientos cristianos. Él se siente tranquilo en materia de religión, y en parte precisamente por eso se vuelve a otros campos, pues está convencido de la necesidad de una gran transformación intelectual, mientras que, a

[8] El caso de Galileo inquietaba a Descartes no sólo por ser un ejemplo, ni por tratarse del movimiento de la tierra que él enseñaba igual que el científico italiano, sino porque para él esa conclusión se integraba en todo un sistema y en todo un método. Si es falsa se hunde con ella todo el sistema. Pues, en efecto, no la indujo por experiencia —él rebatía formalmente las experiencias de Galileo a este respecto—, sino que la dedujo de sus proposiciones generales, y eso era lo grave.

su parecer, la religión más bien tiene como ideal la simplicidad y docilidad del espíritu y el alejamiento de toda discusión [9].

Además, nótese bien esto: si la religiosidad de Descartes no era sincera, esto no haría más que reforzar por lo que a él respecta la tesis de este libro. Es natural que un filósofo creyente acuse la influencia de sus creencias religiosas. Lo contrario nos sorprendería muchísimo y nos preguntaríamos la razón, como en el caso de Lachelier. Pero el que un infiel se vea influenciado a pesar suyo por la fe constituye para todos la prueba más fehaciente de la fuerza de las ideas cristianas.

RAZÓN Y FE

Volvamos a la actitud de Descartes. Voy a resumirla en algunas proposiciones que glosaré con las aclaraciones necesarias.

1. La fe y la razón tienen cada una sus propios dominios. En esto Descartes es tomista y no agustiniano. Su exageración consiste en *separarlas,* aunque sólo sea por razones metódicas, cuando sólo se las debe *distinguir.* En seguida volveré sobre este punto.

2. Descartes proclama en repetidas ocasiones que no puede haber conflicto real entre la razón y la fe, sino sólo aparente; caso que éste se produzca debe inclinarse la razón ante la fe. La razón se engañó, y la autoridad divina debe infundirle la certeza.

3. La razón no debe meterse a explicar las cosas de la fe. Con eso no sólo excluye la pretensión de *demostrar* los dogmas, sino aun de recurrir a las llamadas "razones de conveniencia", juzgando que lo único que se logra con ello es debilitar las posiciones de la fe.

4. Pero la razón debe fundar la adhesión de una manera cierta, por más que en último término la adhesión sea un acto de la libertad (como todo juicio, según Descartes), y se requiera para ella una gracia especial.

5. Finalmente, es un abuso querer decidir con argumentos de fe sobre cuestiones filosóficas o científicas. La revelación no se nos comunicó con ese fin, sino sólo para nuestra salvación. Al hablar así, piensa

---

9 Véase sobre este tema la importante obra de Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* Paris, Vrin, 1924.

en los "que condenaron a Galileo y no dudarían en condenar de la misma manera mis opiniones, si pudieran" [10].

En sus líneas esenciales todo esto es correcto. Pero de ello se desprende una desestima de la teología que habría de tener inmensas consecuencias. Descartes descartó, por decirlo así, el papel de la inteligencia en la elaboración de la fe. A ésta la arrumba de una vez para siempre, sin inquietudes ni afanes de investigación. La investigación es tarea del sabio. El creyente no la necesita para nada, puesto que, como observa nuestro filósofo, un ignorante puede ir al cielo en alas de la fe con la misma facilidad que un intelectual. ¡Qué lejos está la *fides quaerens intellectum!* Así, aunque declara abiertamente que la fe debe ser razonable y darse a sí misma argumentos, concede poca importancia a la apologética racional, preliminar a la fe. Prácticamente le basta saber que la fe es una gracia y un acto de libertad, aunque no única ni principalmente, una cuestión de tradición y de medio social, o un conformismo como en Montaigne.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

A fortiori no ve la necesidad de coordinar su filosofía con una teología derivada de los dogmas cristianos. Y, sin embargo, a cada momento se ve arrastrado a ello. Elaboró una teoría sobre la eucaristía de acuerdo con su física y se mostró orgullosísimo de ella, hasta el punto de creer que si la Iglesia la hubiese conocido primero hubiese considerado la explicación escolástica como contraria a la fe [11]. A su juicio, la lamentable física de Aristóteles vició la teología tradicional en éste y en otros muchos puntos. Su doctrina, en cambio, vuelve a aclararlo todo. En su entusiasmo llega a pensar en una refundición de toda la teología a base de su sistema; si Mersenne se anima a emprenderla, le promete todo su apoyo (28 enero 1641).

Pero el fondo de su pensamiento y su actitud ordinaria son muy distintas. En su *Discours,* donde se propone dar a conocer las líneas fundamentales, escribe: "Yo sentía gran reverencia por nuestra teología, pero pensaba que para triunfar en ella se requería una asisten-

10 Carta a Mersenne, 31 marzo 1641.

11 *Ibid.*

cia extraordinaria del cielo y ser más que puro hombre". Esta observación no ofrece muchas esperanzas de una futura concordia entre la filosofía, cuyas bases está investigando, y la teología, de la que se prescinde de una manera tan radical, y eso aunque no se quiera admitir la ironía de ese pasaje. Es como si dijese: admiro las estrellas del cielo, pero sólo pienso caminar sobre la tierra. De hecho Descartes tendía a construir una catolicidad racional que sin ser hostil a la fe fuese independiente de ella y no tuviese la menor conexión con ella, y no cabe duda de que esto constituía un inmenso peligro para la humanidad real, ya que no para esa humanidad abstracta que se pretendía llamar filosófica.

LAS CONSECUENCIAS

Al prescindir de la fe, a la que venera como hombre pero arrumba como pensador. Descartes preparó el divorcio entre el pensamiento y la fe. Pues desde el momento en que la fe propone un sistema de realidades enfocado desde cierto punto de vista, y el racionalismo cartesiano establece otro sistema igualmente universal enfocado desde otro punto de vista, al no estar conectados, necesariamente han de irse distanciando cada vez más hasta terminar por romper. Según que triunfe uno u otro se llegará o a una tradición religiosa sin filosofía con el consiguiente empobrecimiento y el constante peligro de desvío intelectual, o, lo que es más probable, a una filosofía que corta todas las amarras religiosas en el orgullo de su autosuficiencia y no ve en la fe que antaño venerara más que una excrecencia doctrinal, una superstición.

Esta actitud es lo que Léon Brunschvicg llama *conversión* —se entiende al racionalismo—, mientras que para nosotros la conversión de un filósofo consiste en volver la espalda no a la filosofía naturalmente, sino a su propia suficiencia, que sabemos está a dos pasos de la miseria incurable. "La sabiduría nos remite a la infancia", dijo Pascal; en su vida personal la ciencia avanzaba hacia la edad madura, lo cual parece antitético; pero Pascal sabía conciliar la antinomia y se propuso hacerlo. Descartes no se preocupa de ello, más que si acaso en ratos sueltos; todo su método marcha en dirección contraria.

Fue éste un gran mal, y un mal filosófico, porque el mantener el contacto entre lo divino y lo humano estableciendo sus relaciones en fórmulas precisas, aunque sin confundirlos jamás, sería prestar un servicio a uno y salvar prácticamente al otro. Lo divino salva a lo humano al triunfar de él según sus leyes y al asociarlo inseparablemente a su triunfo.

Leonardo da Vinci había escrito esta frase misteriosa: "No me atrevo a tocar las letras coronadas (el tetragrama místico, o la Biblia) porque son la verdad suprema". ¡Hermosas palabras impregnadas de un respeto religioso que impresiona! Pero ¿está destinada la suprema verdad a que no se la toque? En último caso, lo supremo es también la suprema luz y la suprema salvaguardia. Bien está saborear el regusto humano de la filosofía; pero puede llegar uno a intoxicarse, y entonces ¿no debemos tener el antídoto al alcance de la mano? Así lo hizo Descartes teóricamente y así enseñó a *no hacerlo* prácticamente al género humano. Dondequiera que se hizo sentir su influencia, casi sin excepción, dejó de reconocerse el carácter científico de la teología, a pesar del respeto nominal que manifestaba por ella. Se le niega a ésta la capacidad de unificar el saber humano en una sabiduría integral que abarque toda la realidad, incluido el hecho capital de la historia: la Revelación. Después de esto no se puede recurrir a ella para que falle en última instancia o ejerza el control.

Léase lo que dice Bréhier cuando se pregunta en nombre de todo un grupo contemporáneo si puede darse una filosofía cristiana [12]. Al poner Descartes como base de la filosofía las leyes de la razón y su método riguroso, se da por supuesto que la razón tiene en sí *sola* la garantía de su verdad, de forma que no tiene ningún sentido la censura eventual de la fe. Descartes rechazaría sin dudar tamaña suposición, pero dio lugar a ella por el conjunto de sus tendencias. Él es el padre de la metafísica y de la moral llamadas *independientes,* lo cual constituye una paradoja, dada su actitud personal y su misma doctrina; pero tales paradojas son frecuentes en la historia de la filosofía.

12 Cfr. *Revue de métaphysique et de morale,* 1931, pág. 154.

II. EL PUNTO DE PARTIDA CARTESIANO. EL "COGITO"

En lo esencial el sistema de Descartes se cifra totalmente en el *Cogito* como punto de partida y en la idea de Dios como centro de enlace y como fundamento de la consistencia de todas las cosas, verdades y naturalezas.

Ya desde el principio, cuando compuso sus primeros escritos sobre física, manifestó su tendencia a abarcarlo todo y a crearse por sí solo todo un sistema del mundo, y de la realidad total. Era una necesidad congénita de su espíritu. Para satisfacerla tenía que empezar por el principio. El principio de la ciencia es la duda; y esa duda hay que aplicarla a todo —excepto a la fe, pero no se trata de ésta sino de construir la ciencia—.

Dudo. Pero ¿no encerrará la misma duda una afirmación? Sí, porque dudar es pensar y afirmar la duda es afirmar también el pensamiento. Ya tenemos, pues, una cosa segura: el pensamiento. Sobre él podrá fundarse todo lo demás, y ante todo el sujeto pensante: *yo pienso, luego soy*. Esta es la primera de las ideas claras y distintas, de las que sólo quiere fiarse; y ésta es privilegiada, ya que se impone aun en caso de error, de ilusión y de duda.

Una vez asentado este principio básico, Descartes pretende deducir de él todo su sistema. De ese *Cogito* explorado a fondo va a sacar: 1.º la espiritualidad del alma y su distinción radical del cuerpo; 2.º Dios y sus atributos, especialmente su veracidad; 3.º de aquí la certidumbre sobre la verdad de todo el desarrollo científico; 4.º la existencia del mundo exterior y su reducción a la extensión en movimiento, y de ahí toda la física, la biología, la cosmología y todas las ciencias afines.

ORÍGENES DEL "COGITO"

El *Cogito* en sí mismo no es nuevo. Lo encontramos en Plotino, Agustín, Escoto Erígena, los victorinos, los tomistas, los ocamistas y en los mismos renacentistas como Pico de la Mirándola. También se halla en los contemporáneos de Descartes, como Campanella y Silhon,

amigo de nuestro pensador. De ordinario se recurría a él para apuntalar tal o cual tesis filosófica, pero no para fundamentar toda la filosofía, incluida la física. Esa fue la originalidad de Descartes, que Pascal reivindicó para él en términos rebosantes de fuerza y de admiración.

Pero las expresiones de Pascal exigen una apostilla. De creer al autor de los *Pensées,* los precursores de Descartes en el empleo del *Cogito* habían dejado escapar esta palabra "al tuntún, sin dedicarle ninguna reflexión más detenida". Ahora bien, eso podrá valer tratándose de algunos, pero no tratándose de Agustín, que lo repite en varias ocasiones y desde luego no al "tuntún"; expresamente funda sobre él su lucha contra el escepticismo, toda su teoría sobre la espiritualidad del alma y de la existencia de Dios, lo cual constituye una reflexión bastante "detenida", aunque no tenga el carácter universal que alcanzó en el sistema de Descartes. Éste ciertamente es al menos tributario de la tradición agustiniana en este punto, aunque esto no comprometa su originalidad. Lo que sería de desear es que esa originalidad no comprometiese otros valores importantes; y ahí sí que no podemos poner la mano sobre el fuego.

PELIGROS DEL "COGITO"

Hasta que vino Descartes los filósofos partían de la experiencia considerada como válida. Su *primum cognitum* era el ser, ese ser concreto que nos entra por los sentidos. La razón venía a interpretar los datos de los sentidos, a construir sobre ellos el monumento del saber coronado por el conocimiento de Dios. Descartes estima que eso no es empezar por el principio. No podemos admitir *a priori* la validez de la experiencia; hay que fundarla. Previamente a toda reflexión no se sabe si existe algo, ni el valor del pensamiento, artífice del conocimiento, ni el sentido de las apariencias que nos impresionan. Es preciso, pues, dar marcha atrás —si se quiere construir sólidamente— y llegar al punto de parada inevitable, que es la misma duda considerada como pensamiento: dudo, luego pienso; pienso, luego soy.

Está muy bien; pero esa postura puede interpretarse de muy distintas maneras, y al invitarnos a adoptarla apenas sospechaba Descartes, según parece, lo que podría resultar de ahí.

AMBIGÜEDADES

Al decir: yo pienso, luego soy ¿pretende hacer una deducción? Indudablemente no; el pensamiento no sería el hecho primero que se busca. Quiere decir que en el acto mismo de ejercerse el pensamiento se percibe como ser y así percibe el ser. Experimento un yo fenoménico que me ofrece un yo nouménico. Existe un yo que implica o mejor dicho que ejerce una relación para conmigo. Pero ¿qué yo es ese? ¿Lo entiende Descartes en sentido sustancialista? Así lo cree Renouvier, comprobando que en ese caso el *ergo* no ofrece ninguna justificación precisa y que Descartes debió hablar de fe racional y no de evidencia.

¿Y si se rehusa esa fe? Entonces se vería comprometida la individualidad del alma, y se derrumbaría como el humo toda la construcción de Descartes basada sobre la *res cogitans*. El que quiera podrá ver en el pensamiento el fenómeno de una conciencia transcendental, de un Yo universal, como harán Spinoza, Fichte y tantos otros. El idealista dirá: el *Cogito* significa el reconocimiento del pensamiento como un hecho, la percepción intuitiva del sujeto y el reconocimiento implícito del objeto, pues no hay pensamientos vacíos; pero aquí no se presentan ni el sujeto ni el objeto como sustancias subsistentes en sí, sino como sujeto y objeto en cuanto tales, es decir, en cuanto términos de una relación, de esa relación sujeto-objeto que constituye toda la realidad de la conciencia. Construid sobre esa base y encontraréis verbalmente todo lo que queráis: alma, Dios, universo y ciencia; pero en realidad todo se ha desvanecido, y nos encontramos a distancia infinita de Descartes.

En cuanto se toma el pensamiento como punto de partida, independientemente del ser, se invita al sujeto a devorar a su objeto, y al fenómeno pensamiento a devorar al mismo sujeto. Y no dejarán de hacerlo. Querías pasar del *cogito* a la *cogitatio universa*. Magnífico programa. El peligro está en que una vez encerrado en la conciencia no puedas ya salir más que forzando la salida. ¿Y no la forzó el mismo Descartes al afirmar implícitamente que el alma se conoce directamente a sí misma por una intuición intelectual independiente de la intuición sensible?

LA ÚNICA GARANTÍA

Si Descartes no se hundió completamente en el idealismo y evitó los errores de Spinoza, Kant, Fichte y Hegel, pudo creer que tuvo sus buenas razones para ello, pero en realidad lo debió a la presión de la tradición cristiana; pues sus razones tienen el valor que se les quiera dar y hacen pensar en el *sit pro ratione voluntas*. ¿De dónde sale el salvoconducto que permite al filósofo del *Cogito* salir del círculo de su conciencia después de haberse querido encerrar en él? ¿Por qué ha de responder una realidad exterior al pensamiento claro y distinto? —Porque tiene que tener una causa—, contesta Descartes. ¿Y si esa causa es la actividad propia del espíritu? —No, porque así puede explicarse perfectamente la realidad "formal" de la idea, a saber, lo que es precisamente como acción del espíritu, pero no su realidad "objetiva" o "representativa"—. Pero su realidad representativa ¿no es su misma realidad entitativa? De lo contrario sería una abstracción, si no es que se presupone que el pensamiento representa otra cosa distinta, con lo que se comete petición de principio.

Para colmo, al confiarse así a las ideas claras y distintas se olvida que ahí se trata de elementos lógicos simples *como tales* y que desde ese punto de vista pueden desempeñar el papel de átomos o de puntos de partida constructivos, pero que eso no implica que estén dotados de una simplicidad real de orden ontológico ni psicológico. Una idea clara y distinta en el sentido cartesiano puede ser el resultado de una larga elaboración interior y cósmica. Por eso requiere un estudio a fondo; tratarla como un dato inmediato es un puro sofisma.

Descartes no puede rendirse ante estas objeciones; eso sería renunciar a toda su actitud filosófica. Pero acaso eso mismo demuestra que su posición es equivocada, es decir, que contiene virtualmente el idealismo en que su autor no quisiera desembocar. ¿Y por qué no lo desea sino porque le fuerza a ello el medio histórico en que está sumergido, la mentalidad de que está imbuido por herencia, y la fe que él mismo propone y que por encima de la duda metódica le dicta por anticipado unas soluciones que su lógica asimila como puede? Así es como Descartes llega a encontrar evidente, por poco evidente que sea, que el pensamiento concentrado en sí mismo nos da el ser, que

es interior al ser, y que por consiguiente podrá explorarlo como terreno propio, que es al mismo tiempo terreno del Absoluto, dominio de Dios. Pienso, luego soy, luego existe el ser, luego hay Dios: así se encadenan sus descubrimientos. Lástima que no todos le seguirán hasta el fin de esas conclusiones. Para un Maine de Biran, un Ravaisson o un Bergson que lograrán dar el paso ¡cuántos pensadores se quedarán estancados en el mismo punto de arranque o se extraviarán a los pocos pasos!

III. EL PROBLEMA DE DIOS

Descartes cree haber superado la duda universal con el *Cogito*; desde él ha de remontarse a Dios antes de proseguir cualquier otra investigación. Sin este recurso sólo saldría de la evidencia para caer en la duda; y la ciencia sólo vive de certezas. No hay duda de que pensamos; pero siempre podremos dudar si pensamos correctamente, si no hallamos un criterio de verdad absoluta: pues bien, ese criterio nos lo proporciona nuestro recurso a Dios.

No se figure nadie que se comete círculo vicioso porque primero se demuestre a Dios y luego se le invoque para garantizar la demostración. Descartes demuestra a Dios apelando a la evidencia inmediata, la cual no necesita confirmación mientras dura. Pero no siempre funciona la mente bajo esa luz; por eso, para asegurarla en todos sus pasos, en sus recuerdos, en sus construcciones complicadas y en los azares de fabricación, si se me permite la frase, hace falta un seguro, cuya necesidad simbolizó Descartes bajo la forma hipotética e hiperbólica del *genio maligno* y del *espíritu mentiroso* que tendría empeño en extraviar nuestra inteligencia. Y para más abundamiento ¿no es fantástico encontrar en ese Dios a quien hemos reconocido la justificación sistemática de las verdades que nos condujeron a su conocimiento? Si se descubriese lo contrario, como en los materialistas, en que el concepto de verdad no encuentra en ninguna parte fundamento objetivo, ¿no se sentiría uno tentado a dudar de sí mismo?

LA ACUSACIÓN DE PASCAL

Indiqué anteriormente que Pascal censuraba a su hermano mayor el haber dado a Dios muy poco lugar en su filosofía: "No puedo perdonar a Descartes: Por su gusto hubiese prescindido de Dios en toda su filosofía; pero no tuvo más remedio que imaginarlo dando un papirotazo para poner en marcha el mundo. Después de eso no le necesita para nada". ¿Tiene razón Pascal? Si no fuera por la interpretación un poco arriesgada que nos sugiere Lachelier, podría dudarse, y en ciertos aspectos subsiste la duda, pero sólo en algunos aspectos. Pascal ve lejos; piensa en todo lo que puede salir de ese racionalismo cartesiano concentrado totalmente en el encadenamiento de los fenómenos regidos por las leyes matemáticas; se dio cuenta de que si el Dios de Descartes sólo interviene en física cosmológica para dar el "papirotazo" inicial, parece que en metafísica no tendrá más misión que la de avalar la física dándonos certeza de la realidad de su objeto y de la validez de nuestros pensamientos. ¡Adiós el coronamiento maravilloso de todo el saber y la feliz culminación de todos nuestros conocimientos en el misterio soberano! La búsqueda de Dios se convierte en un medio más bien que en un fin, en una garantía de nuestras bases más bien que en su cúpula. Y si no fuese por la necesidad de legitimar el paso de lo subjetivo a lo objetivo, acaso hubiese suprimido Descartes la metafísica por completo.

Pero ¡no! No exageremos nada. En física —a la que Pascal parece designar bajo el nombre de *filosofía*— no había ocasión de hacer intervenir a Dios, fuera de alguna necesidad particular que Descartes creyó reconocer precisamente por razón de sus principios. En este sentido, el papirotazo no hace más que marcar el límite del retroceso causal y de la investigación *física* y no reviste ni mucho menos el carácter de una concesión desdeñosa. En filosofía general no puede dudarse de que Descartes enclavó en cierto modo la metafísica de Dios dentro de la física. La atraviesa como de paso para dirigirse más lejos; le dedica a ella expresamente poco desarrollo, e incluso en la ética apenas si la menciona. Por lo general Descartes enfoca la conducta humana a lo estoico. Habla como su contemporáneo Du Vair y como muchos pensadores del siglo XVI. Todo eso se parece muy

poco al *Mystère de Jésus* y a la *Prière pour le bon usage des maladies.*

Con todo, no hay que olvidar que Descartes fue un gran inventor; el hombre favorecido con el triple sueño relativo al método matemático. No hay que extrañarse demasiado de que un pensador así *parezca* subordinar, o *tienda* a subordinar prácticamente toda su obra a su invento. Eso no es un estatuto dogmático. De hecho Descartes se interesa apasionadamente por la prueba de Dios en sí misma y no sólo como base de la verdad de su física. De sobra lo prueban sus cartas a Mersenne de diciembre de 1640 a propósito del "perverso libro" de un ateo. Descartes cree en la *creación continua* y no sólo en el "papirotazo" inicial. Para él la ley de la providencia encierra todas las leyes que gobiernan la realidad; de ese manantial divino manan perpetuamente todas las verdades y todos los seres. Sobre estos extremos no dejan lugar ninguno a duda sus *Meditaciones,* el prólogo a sus *Principios,* su admirable carta a Chanut (t. IV, pág. 607), sus cartas a la princesa Elisabeth, etc. Prácticamente y en calidad de puro filósofo considera el amor de Dios como el sentimiento esencial de nuestra alma y el guía de toda nuestra vida (Carta a Chanut). De ahí al papirotazo hay un buen trecho. De lo que no cabe duda es de que la filosofía de Descartes está impregnada de un optimismo racionalista diametralmente opuesto al espíritu de Pascal. Su Dios es precisamente el "Dios de los filósofos y de los sabios", que repudia Pascal, pero que Descartes sabe compaginar perfectamente con el "Dios de Abraham, Isaac y Jacob".

LA PRIMERA PRUEBA DE DIOS

Descartes da tres pruebas de la existencia de Dios, sacadas todas de la idea de lo perfecto, pero presentadas de diferente manera y con diversos matices de pensamiento.

Para entroncar con la tradición ininterrumpida desde San Pablo, Descartes se propone demostrar a Dios *per ea quae facta sunt,* es decir, por sus efectos. Pero opina que esos efectos deben de ser evidentes, y para él, en su punto de partida, no hay más hecho evidente que su propia existencia como ser pensante. Hay que ver, por consiguiente, si este ser pensante tiene algo que sólo pueda proceder de Dios,

y ese algo es el mismo pensamiento bajo los auspicios de lo perfecto. Ese es el punto de arranque de la primera prueba.

Nosotros que somos imperfectos y que sólo observamos a nuestro alrededor seres imperfectos tenemos la idea de lo perfecto. ¿De dónde nos puede venir esta idea? Hace falta una causa y una causa proporcionada a esa idea. Digo a esa idea no en su realidad psicológica, que es finita e imperfecta, sino en su realidad objetiva, pues el contenido de una idea aumenta en función de la perfección de su objeto. ¿Cómo explicar ese contenido? Sólo recurriendo a un ser que encierre en sí toda la perfección contenida en esa idea, y ese ser es Dios.

Por mucho que se lo adobe, este razonamiento no es para tranquilizar la mente. La distinción que he apuntado entre la realidad psicológica y el contenido objetivo de la idea es ciertamente legítima, y no cabe duda de que partiendo de la realidad de la idea podemos remontarnos hasta la Causa Primera mediante el principio de causalidad. Pero no es ese el camino que sigue Descartes. Si lo siguiese tropezaría con una dificultad invencible para él: se vería obligado a suprimir el *processus in infinitum in causis subordinatis,* proceso que él tiene interés en mantener por sus concepciones personales relativas a la materia [13]. Se ve forzado a llegar de un salto a la causa inmediata que busca para explicar el efecto en cuestión. Por eso no se fija en la realidad ontológica de la idea, sino en su contenido, y no en una idea cualquiera, sino en la idea de lo perfecto, considerada precisamente en cuanto tal. Y cree poderlo hacer, porque en su opinión esa es una idea *dada,* no construida. No es una idea "facticia" ni "adventicia", sino natural e innata; requiere, pues, una explicación especial, proporcionada y adecuada. Es decir, que exige la existencia de un ser perfecto.

Como se ve, esta prueba es una imposición autoritaria del innatismo platónico, corriente entre los agustinianos del tiempo de Descartes, y del idealismo de éste. Hay que admitir que nacemos con la idea de lo perfecto ya prefabricada y lista a estallar al primer despertar de la razón; que esa idea no se adquirió por abstracción partiendo de los seres concretos, sino que constituye por sí misma un

[13] Cfr. Au P. Mesland, 2 mayo 1644.

concreto independiente de la extensión exterior que llamamos mundo; que por tanto no representa el límite ideal obtenido por las negaciones sucesivas de lo finito, sino por el contrario, una idea positiva y primaria, cuya negación sería precisamente lo finito. Es decir, que para demostrar a Dios hay que empezar por aceptar todo el sistema de Descartes. Eso es mucho pedir. Sin contar con que aquí se invoca el principio de causalidad, dándole un valor transcendente, que es una suposición que le discutirá Kant y que ya en su tiempo discutió Alberto Magno, como vimos en su lugar. Si Descartes no lo pone en duda, y si, por el contrario, lleva el principio hasta lo absoluto llegando a hablar de la causalidad de Dios sobre el mismo Dios, es porque su idealismo le inclina a ello una vez más.

LA SEGUNDA PRUEBA

La segunda prueba no es más que otra redacción de la primera. A Descartes no le gusta reconocerlo. "Poco importa", dijo [14]. Y es que esperaba satisfacer a la mentalidad tradicional con esta segunda prueba. Pero este viraje es una concesión aparente. ¿Que les repugna partir de una idea? Partamos de un ser. Ese ser será el yo como sujeto de esa idea, de esa misma idea de lo perfecto, única vía de paso que encuentra Descartes. Sin eso, dice, "siendo mi alma finita, no puedo decir que no sea infinito el orden de las cosas (de donde se supone que procede ella)". Por otra parte, aunque se admitiese una causa primera del alma, no podría asegurarse que fuese Dios; podría ser cualquier otra [15]. Descartes olvida aquí que la prueba de Dios va por etapas y que en realidad el determinar lo que es y lo que no es la Causa Primera constituye el objeto de toda la teodicea. En todo caso, para él todo depende de esa idea de lo perfecto presente en el alma; a falta de ella ni el alma ni nada en el mundo puede servir para demostrar a Dios; y así está claro que su segunda prueba en el fondo no añade nada a la primera. Con todo, la aclara al observar que si un ser fuera causa de sí mismo en lugar de proceder de

---

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

otro, debería poseer todas las perfecciones de que tiene idea. Mi autosuficiencia para causarme constituiría mi autosuficiencia para perfeccionarme.

Si, a pesar de tener la idea de lo perfecto, yo soy imperfecto, es que no soy causa de mí mismo, sino que procedo de un ser perfecto, a quien su omnipotencia permite procurarse a sí mismo la plenitud que me falta a mí.

Este recurso a la idea de potencia para incluir en la idea de Dios la idea de su misma existencia es una de las peculiaridades del argumento cartesiano. En seguida volveré sobre ello. Pero ¡qué ficticio resulta ese ser que se adelanta hipotéticamente a sí mismo para ver si se da o no se da las perfecciones correspondientes a su ideal! Esto podría valer a base de hacer cierto número de suposiciones, pero habría que especificarlas y si se viese que son las mismas hipótesis cartesianas, entonces se vería clara la cohesión del sistema, pero su verdad, y con ella la prueba de Dios, quedarían en el aire.

LA TERCERA PRUEBA

La tercera prueba cartesiana parece tomada de Anselmo, lo mismo que el *Cogito* parece tomado de Agustín, es decir, que hay ciertamente una derivación histórica, aunque no una identidad doctrinal. La prueba es ésta. Como siempre, se parte de que tenemos idea de lo perfecto. Esta idea implica la de la existencia real, igual que la montaña implica el valle y el triángulo el valor de sus ángulos equivalente a dos rectos. Por consiguiente es certísimo que existe el ser perfecto, igual que son ciertas todas las verdades geométricas y todas las evidencias del mismo género; de lo contrario, no podría haber nada cierto, ya que el criterio de la certidumbre es la evidencia.

Descartes se da cuenta de que parece cometer de esa manera el mismo sofisma que se achacó siempre a Anselmo, y que consiste en pasar indebidamente del orden ideal al orden real, de la existencia atribuida por nuestra mente a lo perfecto a su existencia en el orden real de la naturaleza. Pero no está dispuesto a abandonar la partida por tan poca cosa. Parece haber creído que Anselmo se apoyó únicamente en el sentido de la palabra Dios, como equivalente del ser

más excelente que pueda concebirse, y conviene en que "no parece poderse deducir la verdad real del significado de una palabra" [16]. De hecho, Anselmo había protestado contra una escapada tan cómoda; y supo distinguir entre el sentido verbal de una palabra y su idea correspondiente. "Aliter cogitatur res cum vox eam significans cogitatur; aliter cum idipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deum non esse, isto vero minime" [17]. Así dice Descartes: "yo no argumento sobre el sentido de la palabra "Dios", sino sobre su idea, lo cual es muy distinto" [18]. Muy bien; pero se puede contestar a Anselmo y a Descartes que nosotros sólo podemos conocer de Dios el *quid nominis,* su definición verbal, y de ninguna manera el *quid rei* ni el "idipsum quod res est" del *Proslogion.* Claro que se puede profundizar en el sentido de la palabra Dios y hacer una lista de sus requisitos. Ese es precisamente el único objeto de toda la teología racional. Si existe Dios tiene que ser esto y lo otro para desempeñar su papel; y se encontrará en efecto, que entre esos atributos necesarios está la identidad en Él de su esencia con su existencia, o dicho de otra manera, su necesidad inmanente de existir; pero sólo a título hipotético y de ninguna manera a título efectivo, a menos que se pruebe por otro camino la necesidad de un ser con esas perfecciones.

Todavía podemos profundizar en el significado de la palabra "Dios" por otro camino: por el místico o intuitivo. Anselmo y Descartes lo practicaron cada cual a su manera, apuntando al "desprendimiento de las imágenes de las cosas sensibles" y a la concentración en el pensamiento puro. Todos los contemplativos siguieron este camino, y se sabe que para Bergson es el único conducente. Pero el autor de *Deux Sources* confiesa que aquí no se trata de una demostración, sino de una experiencia. El espíritu que realiza un esfuerzo de intuición así puede llegar a una convicción absoluta, pero intransferible: y eso no es ciencia.

Es una equivocación decir que lo mismo Tomás de Aquino que posteriormente Descartes —que en esto se mostró injusto con su pre-

16 *Premières réponses,* tomo IX, pág. 91.

17 *Proslogion,* cap. IV.

18 *Loco supra citato.*

decesor— no supieron coger del argumento anselmiano más que la "piel desollada" [19].

Tomás caló hasta el fondo de las cosas del primer golpe de vista. Ya lo demostré en otra parte [20]; tendré que repetirlo aquí. Nosotros no sabemos *lo que es Dios*. Ni nuestras intuiciones ni nuestras definiciones pueden penetrar en su esencia y por consiguiente no podemos descubrir en ellas su ser. Es imposible una "idea" de Dios tal como se la pretende, ni innata ni adquirida. Haría falta *percibir* y no sólo *concebir*, "lo cual es muy distinto", por emplear la frase de Descartes. Puede decirse: *cogito, ergo sum*, porque el cogito es una intuición inmediata y en ella se percibe el mismo ser en la apercepción de la esencia. Pero para que podamos hacer lo mismo con Dios, tendríamos que tener una apercepción de su esencia equivalente a la que tenemos de nuestros pensamientos, y eso está muy lejos de nuestro alcance. No tenemos ningún *concepto* de Dios que exprese su esencia y con ella su identidad con su propia existencia, ni menos el poder infinito que revelaría intuitivamente la autocausalidad divina. La existencia real de Dios puede ser un postulado de sus efectos, pero no de su idea, a no ser que consideremos ésta como efecto y no como contenido representativo de un objeto, como pretende en este argumento Descartes.

La única escapatoria sería pretender que la idea de Dios en cuanto a su contenido objetivo, en el que se incluye la existencia, expresa sin género de duda una realidad por el solo hecho de su luminosidad intrínseca. Y eso precisamente es lo que afirma Descartes en nombre de su doctrina general. Para él toda idea clara y distinta, por ser intuitiva y por lo mismo indudable, representa una esencia real, un *posible*; y podremos conocer analíticamente la realidad existencial de ese posible si está incluida en su misma naturaleza. Tal es el principio inicial al que se refiere constantemente: "Iam ante concessum est illud omne quod clare et distincte intelligimus esse verum" [21]. En esta suposición la idea clara de una implicación, como la implicación

---

19 Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, pág. 218.

20 Cfr. *Les grandes théses de la philosophie thomiste*, pág. 55, Bloud et Gay. ed.

21 *Primae responsiones.*

de la existencia en la esencia divina, debe ser tan verdadera como cualquier otra. Pero semejante privilegio de la idea clara y distinta no pasa de ser más que un prejuicio injustificado e injustificable. Sin duda se le imponía a Descartes en virtud de su punto de partida: una vez que se encastilló en el sujeto pensante tenía que encontrar en él todas sus normas. Pero esto mismo parecería probar lo erróneo de ese punto de partida. Spinoza adoptó una actitud bien diferente, al fijarse como criterio de verdad la cohesión perfecta entre las ideas vinculadas a la idea suprema, que es la idea del ser perfecto. Este racionalismo integral presentará otros inconvenientes aún más serios, pero, al parecer, no se le podrá tachar tan fácilmente de arbitrario. Esa idea clara y distinta, tal como nos la sirve Descartes, sólo puede imponerse apodícticamente a la realidad a condición de identificarse con ella. Y ahí está el plano inclinado: el idealismo acecha a Descartes tras cada esquina.

COMPARACIÓN DE LAS TRES PRUEBAS

Al comparar entre sí las tres pruebas cartesianas vemos que, a pesar de su diferente formulación, se reducen a una sola. Ya lo dije al cotejar las dos primeras; la tercera es una confirmación más. Las pruebas basadas en la causalidad coinciden con la prueba ontológica, ya que la causalidad tal como la concibe Descartes, desemboca en un Primer Agente que es causa de sí mismo en virtud de su esencia activa. Y la prueba ontológica coincide con las primeras, al presentar la idea de Dios como la de un ser que tiene en sí el poder de causarse a sí mismo en su calidad de ser perfecto.

Descartes cree sinceramente que fue el primero que probó de verdad la existencia de Dios [22]. Se le puede conceder que fue el primero en probarla según su propio sistema. No por eso deja de ser deudor a la tradición en lo que tienen de sustancial todos sus aciertos. Encontramos todas sus equivalencias en Agustín, con quien hubo de estar en contacto por su ambiente oratoriano y mínimo; Fénelon, por su parte, dondequiera que coincidían ambos genios, daba la preferencia al Padre de la Iglesia. Y hablando más en general, hay otra

22 Cfr. *Rép. au P. Bourdin*, pág. 549.

cosa; y es que la misma necesidad que sentía Descartes de referir a Dios todo el funcionamiento interior del alma —a la que también él llama "su imagen"— deriva en línea recta del cristianismo. Sus "demostraciones" tienen una finalidad bien definida y doble: primera, avalar su sistema físico a base del *Cogito* y de la veracidad divina; y segunda, entrar en la corriente de los pensadores cristianos y colaborar en su obra. Porque, no se olvide, esta preocupación estuvo siempre presente en la mente de Descartes. Lo que dijo sobre la necesidad de fundar racionalmente la fe, lo aplicaba ante todo a los dos *preambula fidei:* la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana. "Siempre fui de parecer que estas dos cuestiones, Dios y alma, eran las principales entre las que debían demostrarse más por razones filosóficas que teológicas; pues aunque a nosotros, como fieles que somos, nos baste la fe para creer que hay Dios y que el alma no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible poder inducir jamás a los infieles a que abracen ninguna religión ni casi ninguna virtud moral, si no empezamos por probarles estas dos cosas por razón natural" [23]. Así, pues, Descartes es un apologista a su manera, incluso en filosofía, y en ningún momento de su vida renunció a ese papel. Sólo con esto se hace ya tributario a la tradición cristiana, sin mencionar las derivaciones positivas que señalé anteriormente.

LA NATURALEZA DE DIOS

Una vez establecida la existencia de Dios, parecería natural profundizar en su concepto y deducir de él lo que llamamos sus atributos, que representan la forma en que el pensamiento humano traduce las riquezas de la unidad divina. A este propósito observa Renouvier que Descartes desarrolló muy poco sus principios; y añade: "Los historiadores de la filosofía y los críticos superficiales se aprovecharon de esta aparente laguna para no darse por enterados de que la escuela cartesiana, en sus relaciones con la teología y a través de un método totalmente renovado, fue la continuación de una doctrina de absolutismo divino, cuyo representante más destacado en la escuela hasta entonces había sido el tomismo" [24].

---

23 Epístola dedicatoria de las *Méditations*. *OEuvres*, tomo 7, págs. 1 y 2.

24 *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, Alcan, página 185.

Este juicio está bien fundado en todas sus partes. Descartes desarrolló poco su teodicea porque esa idea de construir una especie de psicología de Dios, como hacen los teólogos, le parece vana y poquísimo respetuosa del misterio. Si en esto no sigue a sus predecesores, en cambio, en lo poco que dice intenta desde luego mantenerse fiel a ellos. "No he dicho nada sobre el conocimiento de Dios que no lo digan también los teólogos"[25]. Además que para él detrás de los teólogos está el Evangelio. Sólo de él puede haber sacado la afirmación constante de la bondad de Dios, de la que no aduce prueba ninguna; y de la misma fuente emana su afirmación de la creación y de la providencia en su sentido más tradicional. Acepta con entusiasmo la tesis tomista de la causalidad divina sobre los actos libres. No comparte la opinión de los molinistas y de Renouvier de que esa intervención destruye el libre albedrío, sino que al revés lo realza mucho más, como tan categóricamente lo afirmó siempre Tomás. Por lo demás, tampoco insiste mayormente; todo eso le parece obvio. Y sin embargo, esos atributos divinos siempre fueron objeto de discusiones apasionadas. Los doctores del siglo XIII se preocuparon mucho de estas cuestiones; la preterición de Descartes es una prueba de su confianza; ancló en la tradición evangélica. Esa certidumbre adquirida por herencia le sirve de raciocinio: y sigue adelante.

Y no sólo pasa adelante, sino que refuerza muchos puntos, aunque no siempre salga ganando con ello la ortodoxia.

LA CREACIÓN

Por lo que respecta a la creación no duda de que el mundo se creó en toda su perfección de una sola pieza: "el sol, la luna, la tierra y las estrellas", y en la tierra "no sólo las semillas sino las mismas plantas" y Adán y Eva "no ya de niños, sino de adultos". Así interpreta él las enseñanzas del Génesis, añadiendo que la razón natural las confirma de lleno. Pues "si tenemos en cuenta la omnipotencia divina

---

[25] Carta a Mersenne, tomo III, pág. 544.

no podremos pensar que haya podido hacer jamás cosa que no estuviese acabada en todos sus elementos"[26].

Esta pretendida confirmación racional de un hecho más que dudoso nos revela el punto flaco de la concepción cartesiana relativa a la metafísica de la creación. Esa falla se sospecha en cuanto se le oye hablar de creación *continuada,* como si la creación fuese una acción desarrollada en el tiempo, y no una relación del mismo tiempo y de todo su contenido a la Fuente Primera. Con todo, sus expresiones podrían interpretarse aquí en un sentido correcto; en el sentido de que no sólo los hechos primeros, sino junto con ellos todo el desarrollo de los hechos universales deben referirse a Dios, uno a uno, lo cual equivale a afirmar la providencia. Pero al decir que cuando la omnipotencia de Dios se aplica a una obra no tiene más remedio que hacerla perfecta desde el primer momento y "terminada en todos sus detalles", es señal que se piensa en un demiurgo y no en un Creador. Pues Éste obra intemporalmente y lo mismo puede plasmar su obra en estado embrionario que en estado evolucionado; y de hecho la plasma en todos sus estados junto con su misma duración y no hace falta que su obra esté acabada desde el principio para que sea una obra maestra por parte de Dios.

Hay además otra censura grave que hacer aquí a Descartes. Se sabe que en física pretendió vincular a la inmutabilidad de la acción creadora la inercia en el movimiento, la conservación de la cantidad de movimiento en el mundo, la propagación del movimiento en línea recta, las leyes del choque, etc. Todo esto revela a las claras una concepción antropomórfica y casi mecánica de la creación. Porque Dios es inmutable en sí mismo y en su querer, pretende deducir que nada puede cambiar en los efectos de su acción en cuanto dependen de ella. Como si no dependiesen igualmente en cuanto a ser inmutables o variables, a discreción de su libre Creador. Descartes se imagina, por lo visto, que el Primer Motor mueve a los seres en el sentido de que les pega un empujón, como haría cualquier agente físico, y que los crea ya en movimiento con ese primer "papirotazo" que ridiculizó Pascal. De lo contrario no podría haber dicho: "Obrando siempre de

26 *Principia,* 1.ª parte, art. 45.

la misma manera, siempre produce los mismos efectos" [27]. La verdad es que Dios, obrando siempre de la misma manera, produce todos los efectos que quiere, y su acción inmutable los hace a su voluntad o inmutables o variables con todas las clases de cambio que quiera.

DIOS Y LAS VERDADES ETERNAS

La teoría de Descartes sobre las verdades eternas ofrece por su exageración otro punto de fricción. Descartes vio claro que no existe un orden inteligible anterior a Dios y que se le impusiese como una especie de Destino y que, por consiguiente, la causa de que las verdades que llamamos eternas sean lo que son fue la libre voluntad de Dios. Pero ¿cómo procedieron de Él? Según los tomistas y la casi totalidad de la tradición, emanaron igual que las cosas y por consiguiente sólo son relaciones. De aquí no se sigue, pues, que siendo las cosas lo que son pudieran ser distintas las verdades; pues esas verdades no hacen más que expresar las mismas cosas, y por lo tanto decir que Dios tiene poder para cambiarlas equivale a decir o que tiene poder de cambiar las cosas, lo cual es evidente, o que puede hacer que las cosas sean distintas de lo que son y de como Él quiere que sean, lo cual es absurdo.

Esta doctrina es clara; pero Descartes no está en estado de recurrir a ella. Para eso tendría que volver a las esencias de las cosas, a las naturalezas y a las formas sustanciales, con lo que se hundiría su matemática universal. Descartes parte de las ideas, no de las cosas. Al remontarse a lo absoluto procede de la misma manera, atribuyendo a Dios las ideas antes que las cosas. Esas ideas, llamadas verdades eternas, no se le imponen a Dios, sino que las crea Él. A nosotros nos parecen absolutamente necesarias, porque las encontramos hechas y porque se imponen a nuestra mente que está hecha a su medida. En sí son arbitrarias, o, mejor dicho, libres. Por eso no debemos decir que Dios quiere las cosas porque son razonables o lógicas o coherentes o porque lo contrario sería contradictorio, sino que son razonables y lógicas porque así lo quiso Dios.

---

27 *Le Monde*, cap. 7.

Ya vimos en Duns Escoto una teoría parecida, de base voluntarista, porque concibe a Dios como libertad pura y no como una Inteligencia Primera, de la que dependería —según el orden de nuestros conceptos— la sabiduría del querer divino.

Para apuntalar su teoría —aunque lo único que hace es revelarnos mejor su esencia— organiza Descartes este curioso razonamiento: Si la voluntad de Dios estuviese subordinada a una inteligencia que le dictase su conducta, tendríamos también nosotros una participación de esa inteligencia directora y podríamos juzgar como *a priori* de lo que Dios hace o hará, y así tendríamos acceso a los designios creadores. Y de esto no quiere ni oir hablar. Él se aferra a deducirlo todo de lo que es y no de lo que *debe* ser. Para él las cosas no tienen derechos inmanentes, pues éstos sólo pueden fundarse en las *naturalezas*, que él precisamente descarta. Lo que hay es un orden de verdades de esencia matemática, las cuales podrían ser totalmente distintas, pero que, siendo lo que son, lo regulan todo.

Así pretende Descartes, anteriormente a toda experiencia, poder decidir, al menos en principio, de todo cuanto puede producirse en ese mundo nuevo, cuyos planos trazó él [28]. No hay necesidad de una investigación general. Aunque las experiencias son útiles y prácticamente necesarias, sólo tienen valor de confirmación respecto a la verdad. Suponiendo, por ejemplo, que las experiencias de Galileo respecto al movimiento de la tierra fuesen falsas —Descartes las rechaza totalmente— no por eso dejaría de demostrarse *a priori* el movimiento de la tierra [29].

Salta a primera vista el abismo que separa esta sistematización del naturalismo biológico inspirado en Aristóteles y transmitido por el tomismo hasta el día de hoy. Según Santo Tomás, todas las cosas y con ellas nuestro espíritu, participan de la inteligibilidad o esencia divina, que es por identidad la Inteligencia Primera. Nosotros tenemos una participación de esa Inteligencia que nos capacita para captar no

---

28 Cfr. *Traité du monde*, XI, pág. 47.

29 Cfr. *Principia*, IV, 199. Se presiente el peligro de semejante estado de espíritu para la ciencia experimental. Y en efecto, a pesar del inmenso servicio que le prestó Descartes con su método físico-matemático, estuvo muy lejos del espíritu científico de Claude Bernard, Galileo, Leonardo da Vinci y hasta de Alberto Magno.

la inteligibilidad divina en sí misma, pues nos resulta infinitamente desproporcionada, sino la inteligibilidad participada dentro y fuera de nosotros. Así adquirimos la conciencia del *derecho* eterno en la medida en que se manifiesta en la naturaleza de las cosas emanada de Dios. Decir entonces que Dios no puede realizar cosas contradictorias equivale a decir sencillamente que Dios no puede contradecirse a sí mismo. Si Descartes, Duns Escoto y algunos Padres de la Iglesia pretenden lo contrario, es porque descartan, acaso sin quererlo y más o menos explícitamente, todo el orden de las *participaciones*, que desde Platón y a través de Aristóteles presidió casi continuamente el pensamiento occidental.

No hay por qué mostrarnos aquí severos. La intención de la doctrina puede ser excelente, como lo es en Descartes y en todos los demás; pues también en esto acusa la influencia del cristianismo. El motivo inmediato es el de salvaguardar al máximum la transcendencia divina. Aludiendo Tomás a ideas de este tipo escribió sobre sus autores: *pie dixerunt* [30]. Pero Descartes tenía además otra idea en su trastienda, y esa idea era su sistema. A su juicio, Dios no puede ser la Verdad en el sentido tomista, sino solamente la Veracidad, y en cuanto Creador, el autor de todas las verdades de que se nutren todas las inteligencias, y que constituyen una especie de infinito creado abierto a las aspiraciones y a la búsqueda. Esto permite a Descartes interpretar en sentido intelectualista la fórmula evangélica: "Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto". Al ser infinito el conocimiento de Dios "está en la meta a donde apunta el nuestro", observa Descartes [31].

DIOS "CAUSA SUI"

Para terminar volvamos a la famosa tesis, que ya hemos encontrado antes: Dios, causa de todo, es también causa de sí mismo por una especie de eficiencia que permite llevar en Él hasta lo absoluto el principio de causalidad o de razón suficiente, tan socorrido sobre todo en el racionalismo.

---

[30] Cfr. opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes.*

[31] Cfr. Carta a Chanut, 1 febrero 1647.

Descartes se dio perfectamente cuenta de lo extraño que resulta introducir la causalidad en la Causa Primera, como si Dios pudiera en cierto modo anticiparse a Sí mismo para producirse, escoger su propio ser y dárselo; como si ese Primer Ser fuese doble. Platón rechazó en el *Parménides* la idea del Uno conteniéndose a sí mismo, igual a sí, contemporáneo de sí, etc. Le parecía que con estas expresiones se dividía el Uno. Cierto que la teología cristiana habla de que el Padre engendra al Hijo, que es idéntico con Él —y acaso esta teología no es ajena a la tesis de Descartes—; pero no se trata de una causalidad en el sentido humano, sino de "procesiones", de "relaciones" y de tanteos en el misterio. Pero hablando de Dios en cuanto Uno ningún teólogo soñará en decir que su suficiencia existencial, radicada en su misma esencia, pueda expresarse en términos de autocausalidad eficiente.

La aparición de las *Méditations* causó tal extrañeza general que Descartes sintió la necesidad de explicarse; pero no era fácil. Él no quería decir que Dios fuese propiamente un efecto, ni siquiera de sí mismo. En el fondo sólo se trataba de una manera de interpretar el *ens a se,* pero con un matiz importante, inspirado en el conjunto de las concepciones cartesianas.

Cuando dice un tomista que Dios existe por sí, quiere decir que existe en virtud de su esencia; en ese *por sí* concibe una *naturaleza,* determinada, si cabe la expresión, por esa *forma de las formas* de que habla Santo Tomás y por la que llama a Dios *ens formalissimum.* Es la sublimación hasta lo absoluto, la apoteosis de la forma sustancial, ese monstruo que tanto horrorizaba a Descartes. Para éste Dios no es una *naturaleza,* ni *verdad* sustancial (escolásticamente son la misma cosa), sino libertad pura. Su mismo ser es como el efecto de esa espontaneidad transcendente por la que se produce a sí mismo necesariamente y a todo lo demás libremente, manifestando así su doble actividad eterna en dos planos infinitamente distantes.

Al intentar comprender el alcance real de esta tesis con relación a la prueba de Dios, se ve que Descartes no cree en el fondo en la demostración ontológica, por la sencilla razón de que, a su juicio, no existe la ontología en el sentido que le daban Tomás, Anselmo y la mayoría de los que quebraron lanzas en favor o en contra de esa demostración. Elimina la ontología en estado puro, y sólo la emplea

en relación con el principio de causalidad, como apunté hace un instante. Por lo demás declaró más de una vez que sólo puede demostrarse a Dios mediante dicho principio. Ahora bien, siguiendo la tendencia idealista y apriorística de su sistema, según el cual, los principios abstractos del conocimiento son anteriores e independientes de toda existencia, Descartes pretende dar al principio de causalidad un valor absoluto, creyendo que fuera de él no habría ningún valor. Todo cuanto existe tiene su causa. Por eso, al remontar la cadena de las causas para subir a Dios, el último término de la serie no puede ser una causa no causada en el sentido puramente negativo de la palabra, ni, por supuesto, un ser causado como los demás —pues en ese caso no sería el último—, sino un ser que se causa a sí mismo de cierto modo, no por prioridad sobre sí, lo cual sería absurdo, sino porque contiene en sí mismo lo que le da eternamente el ser, a saber, su infinito poder, el cual no se distingue del ser producido, sino como se distingue un círculo de radio infinito de una recta, o como se diferencia un polígono de lados infinitos del círculo [32]. Es una concepción dinámica, antisustancialista y antihilemórfica, aunque para desentenderse de las objeciones que le oponen los escolásticos no tenga dificultad en incorporarla a la noción de causalidad *formal*.

Desde un punto de vista realmente tomista, diríamos que Descartes comete aquí un grave error y que discurre con los pies. Quiere cerrar la serie de las causas con una autocausalidad transcendente y no ve que su noción de causalidad llevada hasta lo absoluto es la negación de la transcendencia. En efecto, al colocar a Dios en el rango de las causas lo incorpora a nuestras *categorías*, o lo que es lo mismo lo racionaliza, que es lo que de hecho hace. Lo que necesitamos es una no-causa, una realidad que sólo lleve ese nombre por analogía, en cuanto que tiene por misión terminar la serie de las causas, como desde fuera. Aquí podría servirnos la comparación del círculo y del polígono de un número de lados infinito, pero no como lo interpretó Descartes, sino como lo empleé yo. Descartes lo aplica a Dios, exponiéndose así de lleno a la acusación de extrapolación, formulada por Kant. Descartes conoce la analogía, pero la aplica demasiado tarde. La analogía debe establecerse entre Dios y el universo y no en el mismo seno de

32 *Quatrièmes réponses*, t. IX, pág. 185.

Dios a quien Descartes supone herido internamente y dominado por el principio de causalidad.

IV. EL PENSAMIENTO Y LA EXTENSIÓN

La doctrina del *Cogito* pudo conducir a Descartes a negar toda realidad fuera del mismo pensamiento. De hecho inducirá a ello a muchos de sus discípulos. Un idealista, Octave Hamelin, creyó poder decir que Descartes "reveló al pensamiento su propia suficiencia" [33]. Pero personalmente Descartes no llegó hasta ese extremo. Seguro de sí como ser pensante y apoyándose, como es sabido, en la veracidad divina, creyó poder demostrar la realidad del mundo exterior.

EL MUNDO EXTERIOR

Podría creerse que la extensión puramente inteligible se reduce a un estado mental del yo; pero tratándose de la extensión imaginada, es mucho menos probable, pues escapa más a nuestra captación. No es tan fácil imaginarse un kilígono. Y todavía estamos mucho más lejos de la idea clara y de la espontaneidad voluntaria cuando se trata de la sensación: total, que parece imponerse la necesidad de recurrir a una causa exterior. ¿Sería ésta una causa transcendente? Pero tenemos claramente el sentimiento contrario y no tenemos medio de desenmascararla, caso de que estuviésemos en un error. Habría, pues, que echar la culpa a Dios Creador. Sería un engaño de su parte, lo cual es imposible. Por consiguiente, aquí hay una causa distinta del pensamiento, pero unida a él: es el cuerpo, con todas esas ramificaciones de donde nos vienen las impresiones del cuerpo y las sensaciones del alma, y que se llama naturaleza.

[33] O. Hamelin, *Le système de Descartes*, cap. XVII, pág. 272, Paris, 1911.

NATURALEZA DE LOS CUERPOS

Pero ¿qué es el cuerpo y en qué consiste la realidad natural? Únicamente en la extensión modificada de distintas maneras. Así lo exige el matematismo universal, concebido en el sueño extático de 1619, y la doctrina de las ideas claras y distintas, pues cualquier otro concepto, como cualidades, naturalezas, formas sustanciales, virtudes y facultades activas o pasivas, etc., no son más que una fuente de confusión y el resultado de una mezcolanza incoherente de elementos anímicos y de realidades materiales [34].

Fuera del pensamiento y del sujeto pensante, toda la realidad del mundo se reduce a la extensión en movimiento. Embriagado con su descubrimiento de la física matemática, no se dio cuenta Descartes del terrible empobrecimiento a que reducía así el universo de Dios, ni de los riesgos que creaba al establecer ese dualismo antinatural entre el pensamiento, encerrado totalmente en sí mismo con todo lo que se suele atribuir al compuesto corporal —sensaciones, imaginaciones y experiencia sensible— y un simple torbellino de partículas extensas sin cualidades de ninguna clase.

Bergson demostró que, al reducir así la materia a una extensión homogénea, se despoja al movimiento de toda realidad para convertirlo en un sistema de relaciones algebráicas puramente subjetivas [35]. He ahí, pues, a esa naturaleza, que debía constar solamente de extensión y movimiento, reducida a una extensión puramente interior, a un sueño. Muchos cartesianos acabaron por reconocer que no tiene justificación posible ese privilegio concedido a la extensión en el cataclismo de los objetos de la sensación. Así quedó abierta la puerta al idealismo, al fenomenismo, al empirismo, al positivismo. Leibniz señaló los caminos que conducen desde esa objetivación de la extensión infinita hasta el panteísmo de Spinoza, que profesó los mismos principios.

---

34 *Six. rép.*, t. IX, pág. 241.

35 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, página 157.

CRÍTICAS FUNDADAS E INFUNDADAS

Está muy bien eso de eliminar las cualidades y las formas sustanciales como pretendidas explicaciones en el campo de la ciencia; indudablemente, en ese aspecto no explican nada, y al proclamarlo así de una manera tan categórica Descartes se conquistó un puesto eminente entre los innovadores afortunados. Pero querer sustituir toda explicación por números y movimientos, equivale a reducirlo todo a lo sensible y a una forma de lo sensible, o, como dirá Leibniz, a un puro "exterior", destruyendo así las bases de toda metafísica, según la severa censura de Lachelier[36].

Descartes recrimina a Aristóteles por haber pretendido interpretar los fenómenos recurriendo a cosas que "no tienen ninguna relación con las que nosotros sentimos". Pero ya el Estagirita se había adelantado a contestarle que no se construyen casas con casas, y que para dar razón de lo que vemos y como lo vemos no podemos apelar a elementos que vemos. El caso típico es el de los atomistas que creen natural explicar las bolas grandes por las bolas chicas, y cuando se les pide la explicación de éstas no saben qué decir. Descartes no cree en el átomo; para él no pasa de ser más que "una palabra", tan huera como la gravedad y el vacío. En cambio, cree en sus famosos movimientos giratorios y en sus torbellinos, que constituyen la única forma de diferenciar la extensión homogénea, a la que reduce toda la realidad. Si se le pregunta: y esos torbellinos ¿qué es lo que agitan? tiene que contestar: la extensión. Pero evidentemente esto no es decir nada, y en todo caso apenas tiene que ver con "lo que sentimos".

Descartes ridiculiza la materia prima, que no es *nec quid nec quale nec quantum,* mientras que por su parte frente al alma —una sustancia que identifica con su fenómeno, el pensamiento—, pone una extensión, que es también puro fenómeno y que él objetiva a la manera de los realistas medievales más empedernidos.

Su crítica de las ideas de sustancia y de forma sustancial y accidental, está viciada de un fisicismo que constituye una verdadera *ignoratio elenchi,* como indiqué al referirme a sus semejantes y a él

36 Cfr. supra, pág. 482.

mismo en mi exposición del sistema tomista [37]. Una cosa es una exposición crítica y otra muy distinta la falsificación inconsciente, o acaso tendenciosa, que aquí se reduce a transformar los elementos metafísicos en entidades concretas y a demostrar luego tan cómodamente que con ellas no se puede explicar la realidad concreta.

DESQUICIAMIENTO

Por más vueltas que le dé Descartes, eso de considerar la extensión como la trama y materia de las cosas y la sustancia como una pura abstracción, es invertir el orden de la naturaleza, pues la extensión tomada así aparte es una abstracción y la sustancia cualificada la pura realidad. La realidad concreta de Descartes es el fenómeno sensible, analizado sin duda matemáticamente, pero con su naturaleza real. Ahora bien, lo concreto es ante todo objeto del pensamiento, y no es ninguna falta del tomismo aristotélico, antes un mérito, el haber visto en la realidad elementos afines al pensamiento, en vez de esa dicotomía cartesiana. Parece natural que participen fundamentalmente de la misma naturaleza el cognoscente y lo conocido, ya que se unen tan íntimamente en el conocimiento. Lo real tiene que ser idea para encajar en ella sin dejar de ser él, y no puede ser pura idea para necesitar abrazarse con ella. No es tan idiota la solución de considerar la realidad compuesta de idea inmanente o forma y de límite de indeterminación o materia. Descartes se dio demasiado a la física y a la matemática para haber salido un gran metafísico, como hubiera podido y como lo fue, a pesar de todo, cuando se liberaba de sus prejuicios de inventor.

V. EL ALMA Y LA VIDA

Al fundar el conocimiento en el pensamiento subjetivo y no en el ser, que constituye su objeto primero y propio, la doctrina del *Cogito* estaba llamada a provocar consecuencias nefastas en antropología y

---

37 Cfr. supra, págs. 359-360.

psicología. Ya en su mismo arranque falseó el concepto del hombre, invitando a no ver en él más elemento esencial que el pensamiento. El *yo* cartesiano es el ser pensante en cuanto tal, no el viviente que piensa o el *animal racional* de la tradición aristotélica y tomista; el ser uno, cuyo prototipo acabado es para el cristiano el Hombre-Dios.

AFIRMACIÓN ARBITRARIA

Descartes se batió denodadamente para salvar la unidad humana, que parecía incompatible con la dualidad radical extensión-pensamiento que constituía el fondo de su doctrina. Repetía sin cesar que el hombre no es un *ens per accidens,* sino un *ens per se,* una verdadera unidad. La unión del alma y el cuerpo no es una pura yuxtaposición o disposición, sino una auténtica unión, como la admite todo el mundo. Más todavía, ese mismo Descartes, que abominaba de las formas sustanciales, declaró que el alma es una de ellas [38]. Sólo que es la única. El error de los escolásticos estuvo en verlas por todas partes, donde sólo hay configuración diversa de las partes de la extensión y movimiento de esas partes. Él los condena por su animismo universal, pues el animismo humano está bien fundamentado. Pero olvida explicarnos a qué precio y con qué artes mágicas podremos conectar dos realidades tan abiertamente opuestas y sin ningún rasgo común.

Cuando se empeñó en establecer en metafísica la distinción entre el alma y el cuerpo, pensaba indudablemente en fundamentar el espiritualismo y en garantizar la inmortalidad; pero sobre todo, lo que quería era justificar en nombre de la filosofía primera su matemática universal, según la cual, todo cuerpo orgánico o inorgánico debe reducirse a la pura extensión, y todo elemento de pensamiento, o que tenga alguna participación o analogía con él, queda encerrado herméticamente dentro sólo del alma [39]. Para Descartes la distinción entre el alma y el cuerpo equivale a la distinción entre el pensamiento y la extensión, que son como los polos opuestos, ya que ninguna participación del pensamiento tiene acceso al cuerpo ni ningún elemento

38 Carta a Regius, enero 1642, t. III, págs. 503-505.
39 Cfr. Carta a Mersenne, 28 enero 1641, t. III, pág. 297.

extenso tiene entrada en el alma. Pueden darse muy bien el alma y el cuerpo, pero no la *animación* de éste por aquélla y mucho menos su espiritualización en ningún sentido. ¿Dónde está, pues, la unidad?

POSICIÓN INSOSTENIBLE

Se acabó; la realidad biológica se dislocó; se borró de un plumazo uno de los grados de la escala ontológica. ¿No sería mejor reconocerlo? Así se decidió a hacerlo un fanático cartesiano, llamado Regius. Es verdad que este discípulo le vino a Descartes del platonismo, donde se admite que el alma está en el cuerpo "como el piloto en el navío". Pero es patente que a Descartes le repugna esa solución. Explicó que el cuerpo y el alma se *piensan* exclusivamente como distintos, pero se *sienten* como uno; eso supuesto y dado que la sensación es también un hecho del alma, por esa razón y en ese sentido puede decirse que el alma es material [40]. ¿Mueve al cuerpo? Parece imposible, dada su disparidad absoluta y su falta de frontera común. Con todo, admite Descartes *(Ibid.)* que, aunque el alma no puede desencadenar en el cuerpo un movimiento nuevo, puede cambiar la dirección de un movimiento preexistente, no advirtiendo que eso que es natural en un ser realmente uno y virtualmente múltiple, es imposible cuando se trata de dos seres realmente distintos. Para que uno de los dos modifique la dirección del movimiento del otro, tiene que aportar una componente.

Es esta una situación embarazosa, en que no podrá sostenerse el cartesianismo por largo tiempo. Y entonces surge la tentación de establecer un puro paralelismo entre el funcionamiento del alma y la danza de las partículas corporales. Y se impondrá irónicamente a los pensadores el automatismo de las bestias, esa concepción rayana en el absurdo y a la que sucumbió ya Descartes, aunque con su dejo de duda. Al otro lado le acecha el ocasionalismo y la armonía preestablecida, que ya apuntaba en él [41]. O la negación del mundo exterior, o su transformación en objeto de fe, como hizo Malebranche. O al re-

40 Carta a Elisabeth, 28 junio 1643.

41 Cfr. Carta a Elisabeth, *OEuvres*, t. III, pág. 210.

vés, la negación del espíritu como distinto de la materia y el restablecimiento de la unidad en provecho de ésta. La pendiente está clara, pero Descartes no quiere resbalar por ella. ¿Por qué? Está clarísimo que por su vinculación a los postulados cristianos —que siente comprometidos en toda esta temática—, con toda una teología de la Encarnación, de la gracia, de las virtudes sobrenaturales, del pecado, que suponen necesaria y obviamente la doctrina del *compuesto humano* y consagran un espiritualismo biológico, del que difícilmente puede desentenderse un creyente. Descartes se distancia mucho de él, pero a pesar suyo; trata de no verlo, contentándose con haber establecido y reconocido la espiritualidad del principio pensante —lo cual ciertamente es un gran mérito— [42], y en cuanto a lo demás entregándose, contra una lógica demasiado exigente, a ese sentido de la vida interior que había recibido de la tradición, de su primera formación y de su fe.

EL CONOCIMIENTO HUMANO

En el terreno del conocimiento reaparecen inevitablemente las mismas perplejidades que ocasionó a Descartes la unión del alma y del cuerpo. El tomista ve en el cuerpo un campo común en el que se dan cita la materia y el espíritu. Esta pequeña porción del universo, que es al mismo tiempo una parte de la humanidad, pone en contacto naturalmente al alma pensante con el universo, el cual la informa en cierto modo desde dentro, puesto que los sentidos, por muy materiales que sean constitutivamente, son realmente interiores al hombre que piensa, estando como están animados, y animados por *su* alma. Para Descartes todo esto es un galimatías. El alma responde a una idea; el cuerpo responde a otra idea totalmente opuesta; y el hombre no responde a ninguna. No es más que una combinación, aunque pretenda otra cosa el pensador enfurruñado. No hay medio de que le asigne una función propia, que sería la sensación, y serviría de intermediario entre el pensamiento puro, que es patrimonio exclusivo del alma, y la danza de las partículas corporales, que son propiedad ex-

[42] En un principio creyó Descartes poder demostrar la *inmortalidad* real del alma; más tarde sólo su *inmaterialidad*, como Bergson.

clusiva del universo. Y, sin embargo, la sensación se impone. ¿Cómo interpretarla? Como solamente hay dos habitaciones disponibles, ha de acomodársela en una de las dos. No se la puede aplicar a la extensión, pues es evidentemente subjetiva. Pero, como no existe el sujeto hombre, quiero decir que no tiene unidad propia ni ser personal, lo que llamamos subjetivo sólo puede pertenecer al alma, y como toda la esencia del alma, según Descartes, está en el pensamiento, forzoso es llamar a la sensación pensamiento. ¡Ah!, se dirá que es un pensamiento *confuso*, queriendo indicar con ello que respecto a esta función el alma no tiene conciencia clara ni de sí ni de la misma materia; es una cosa que viene a embrollarlo todo. ¿Por qué? Porque así le conviene a ella, al cuerpo y al hombre.

Y ahí tenemos a la sensación encargada de proporcionarnos no elementos de conocimiento —pues la realidad no se parece en nada a lo que sentimos— sino direcciones. Gracias a ella percibimos de una manera vaga, pero muy útil en la práctica, las disposiciones de la materia y el estado de nuestro cuerpo. Así lo desarrolla ampliamente Descartes en su *Traité des passions de l'âme*, una especie de psicofisiología muy aventurada en sus hipótesis, pero llena de observaciones tan agudas como profundas.

Las ideas propiamente dichas son innatas en su base, es decir, que brotan del trabajo espontáneo del espíritu y no de la abstracción operada sobre el sensible. Dichas ideas no afectan a lo existente sino a lo posible y a lo necesario. La existencia de los objetos así representados —suponiendo que les competa la existencia— habrá que deducirla o de su propia naturaleza, como ocurre con Dios, o de la veracidad divina, como dije más arriba.

EL JUICIO

¿Cómo se combinan las ideas? Por los dos procedimientos clásicos de juicio y raciocinio. Por lo que respecta a este último, Descartes, fiel a las directrices generales de su pensamiento, se esfuerza por transformar el silogismo en proceso matemático (Leibniz recurrirá con razón a la reducción inversa). Pero donde realmente alcanza profundidad la originalidad de Descartes es en el juicio.

Según Tomás y Aristóteles y la mayoría de los autores antiguos, el juicio se produce necesariamente por reacción espontánea de la mente ante el objeto. La voluntad sólo interviene cuando falta la evidencia objetiva, y el producto entonces es opinión o fe. Para Descartes todos los juicios son producto de la voluntad. Ante el juicio se proponen las ideas claras y distintas y sus relaciones naturales; pero la decisión pertenece a la voluntad. Ésta puede preferir la confusión a la claridad o al revés, y el asentimiento consagrará una u otra.

Descartes no explica el criterio que preside a este discernimiento, ni podría. Pues para que haya criterio hace falta una racionalidad antecedente, un juicio preliminar al juicio, y entonces, una de dos: o se procede hasta el infinito sin parar, o nos paramos en un acto de la voluntad no justificado racionalmente. Como se ve, la filosofía de Descartes adolece realmente de una contradicción latente, lo mismo en este nivel como en el plano de lo divino. No hay forma de armonizar su racionalismo con su voluntarismo, aunque los dos están muy claros. Si nos atenemos al primero, la necesidad lo invade todo, y entonces son imposibles el libre albedrío y la contingencia. Y si nos quedamos con el segundo, la voluntad se convierte en un dinamismo irracional y arbitrario. El valor absoluto de la razón aislada es incompatible con la hegemonía de una libertad, independiente de la misma razón. Al no querer remontarse al punto de vista superior del ser, que no es ni sola razón ni sola voluntad, sino que incluye ambas, Descartes destronó la metafísica y se vio obligado a escoger entre una racionalidad puramente hipotética en su base y una necesidad de la que quedaría eliminada toda elección voluntaria, lo mismo en Dios que en la creación.

La tabla de salvación es aquel principio tan socorrido en las explicaciones tomistas como forzosamente extraño a Descartes: *voluntas est in ratione*. El querer es el dinamismo correspondiente a la razón, y que sigue sus normas. Pero al seguirlas en parte las dirige, pues se da interdependencia mutua. Y esto es posible porque en la base hay una unidad humana, un ser dotado de facultades diversas, pero unificadas en sí. Pero Descartes no cree en las facultades y, si fuera lógico, debería negar no sólo esa interdependencia, sino toda clase de funcionamiento. Porque si el alma es un espíritu sin partes sustancia-

les ni potenciales, es decir, sin virtualidades reales distintas de su esencia específica ¿cómo puede funcionar, cambiar y progresar?

EL PECADO-ERROR

Una consecuencia paradójica de la teoría cartesiana del juicio es que todo error es un pecado, porque supone una elección voluntaria de una idea oscura a costa de una idea clara o al menos de una suspensión prudente del juicio. De hecho, Descartes analiza detenidamente en la *Méditation* IV las causas del error en el juicio, calcando su análisis en el que hacen los teólogos, máxime Santo Tomás, sobre el pecado. Luego se defiende. En el resumen que hizo después escribió: "Aquí no trato de ninguna manera del pecado, es decir, del error que se comete en la prosecución del bien o del mal, sino del que puede ocurrir en el juicio y discernimiento de lo verdadero y lo falso". ¡Naturalmente!, pero eso no es contestar. Claro que se trata de lo verdadero y de lo falso, pero en cuanto que aquél es un bien y éste un mal, pues sólo bajo ese aspecto pueden ser objeto de la voluntad. En las mismas expresiones de Descartes se ve que así lo entiende él. Reprende ásperamente a la voluntad que se deja llevar indebidamente y por precipitación hacia apreciaciones oscuras y confusas, igual que cuando se inclina por pasión hacia una conducta equivocada. En ambos casos se comete falta. Desde Sócrates se decía: en todo pecado hay error; Descartes añade: y en todo error hay pecado. Y así, observa con razón Gouhier, "la primera regla del *Método* se convirtió en el undécimo mandamiento de la ley de Dios" [43].

Descartes no está de acuerdo con esta conclusión. Para que un juicio erróneo constituya una falta moral, dice, es preciso que la voluntad se proponga errar a caso hecho. Pero igual podría decirse que para cometer cualquier pecado hace falta querer hacer mal. Ahora bien, la mayor parte de las veces el pecador no obra por malicia formal, sino por pasión o por negligencia. Igual ocurre aquí, según Descartes. Tomás plantea la cuestión de manera muy diferente. La

[43] Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, pág. 215.

voluntad puede influir en el juicio cuando se trata de materia contingente, y entonces puede entrar en juego el bien y el mal moral, como si juzgo mal de un amigo sin pruebas suficientes. Pero tratándose de materia necesaria el juicio es una operación exclusiva de la inteligencia: aquí es el objeto el que especifica totalmente la función, mientras que la voluntad no hace más que determinar su actuación. Si se incurre en error es señal de que no hubo determinación del objeto, sino un impulso imaginativo, que muy bien pudiera no tener nada de voluntario.

La doctrina del juicio, como operación de la voluntad, induce a Descartes a confundir la verdad con la veracidad, o al menos a subordinar la primera a la segunda. Uno posee la verdad porque quiere. Nuestra mente posee la verdad porque ama la veracidad. Ya vimos que el voluntarismo cartesiano suscitaba en Dios una confusión análoga. En fin, todo esto se presta a muchas confusiones, que tendrán sus consecuencias. Al disociar los tres reinos —extensión material, pensamiento y voluntad—, y al no acertar a vincularlos, Descartes preparó la desintegración de la filosofía moderna en materialismo, idealismo y voluntarismo al estilo de Schopenhauer. Aunque hay que reconocer que también él tuvo en esto precursores.

VI. LA MORAL

Descartes escribió poco sobre moral, no por desdén ni desidia, sino por falta de tiempo y porque su pasión de inventor genial le impulsó constantemente en otras direcciones. Sólo ocasionalmente expuso sus ideas sobre esta materia, concretamente en su correspondencia con Chanut, con la princesa Elisabeth y con la reina Cristina. Sabemos que Descartes profesaba la moral cristiana lo mismo que el *credo,* del que fluye directamente. Al sistematizar se inclina más al enfoque metafísico que sirva de puntal a su "filosofía", es decir, a su física matemática, que a consideraciones de aplicación moral. Pero no las excluye, y cuando se ofrecen, responden en general a la ortodoxia más exigente.

El bien soberano en este mundo consiste en la virtud. A este propósito distingue entre *felicidad* y *bienaventuranza.* Aquélla es la dicha

de la fortuna; la segunda, el gozo de la sabiduría. La bienaventuranza implica el placer, pero el placer racional, es decir, medido por la razón y buscado por su valor racional. La bienaventuranza esencial en esta vida sólo depende de nosotros; coincide con la buena voluntad y ningún golpe de fortuna puede turbarla.

Este enfoque estoico y la contribución psicofisiológica que aportó a la moral su *Tratado de las pasiones* no impidieron a Descartes remontarse por encima de las ideas pragmáticas y de los horizontes exclusivamente terrenos. De acuerdo con la fe, basa la vida moral en la idea de Dios y de la inmortalidad, las cuales garantizan el orden de los fines, eliminan los miedos paralizadores y fundan la solidaridad humana y con ella la vida social.

En los *Cogitata privata* copiados por Leibniz, leemos: "En el mundo no hay más que una sola fuerza activa: el amor, la simpatía, la armonía". En su carta a Chanut (IV, pág. 607) coloca el amor de Dios por encima de todo. Prescindiendo de si se lo puede ejercer meritoriamente sin la ayuda de la gracia —pues eso, dice, compete a la teología— afirma que se lo puede practicar con las solas fuerzas de la naturaleza, con tal que se medite profundamente sobre nuestras relaciones con Dios. Y entonces, dice, gozamos de "la pasión más arrebatadora y más provechosa que podamos tener" en esta vida.

Debo repetir que nada de esto figura en primer plano en los escritos de Descartes. No hay en ellos nada que se parezca a la *Ética* de Aristóteles ni siquiera a la de Spinoza y mucho menos a las *Méditations chrétiennes* de su discípulo Malebranche. Descartes es en primer término matemático y físico, y sólo en segundo término y a ratos perdidos metafísico y moralista.

INFLUJO DE DESCARTES

Su influencia fue grande desde el primer momento, pero estuvo lejos de constituir un triunfo fulminante. De todas partes le llovían los ataques. A pesar de su latente apatía ante una doctrina ya gastada, la mayoría de los espíritus permanecía fiel a los cuadros antiguos. Se sentían insatisfechos, pero tímidos, y sospechaban sin duda —si ya

no lo veían claramente— que la novedad no coincidía precisamente con la verdad.

De todos modos, fue tan profundo el impacto que cambió por mucho tiempo el equilibrio intelectual del mundo. Se habló del rey Voltaire; con más razón podría hablarse del rey Descartes en el campo de la filosofía y de las ciencias. Su nombre llenó los finales del siglo XVII y los comienzos del XVIII. No sólo sus pedísecuos, sino los grandes innovadores que le siguieron, Locke, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, fueron descendientes suyos en un grado considerable. Se le traicionará a ciencia y conciencia, pero con sus propias armas, con su espíritu y con su método: esa será su victoria más segura.

Descartes desencadenó un movimiento, con los aciertos y desaciertos, que he intentado señalar, y con una fuerza que su mismo autor fue incapaz de contener. Personalmente se mantuvo dentro de los límites que le marcaban sus orígenes, su formación, sus vinculaciones y sus propios sentimientos; pero en cuanto al porvenir se vio desbordado, superado y traicionado por adelantado. Echó leña al fuego en un mundo trabajado ya por fermentos anticristianos, y las mismas ideas cristianas se vieron envueltas en aquel mar de confusión. Fue un fermento sumamente activo en las discusiones de jansenistas, protestantes, galicanos, quietistas, racionalistas y tradicionalistas entre sí y contra sus adversarios. Así fomentó aquella gran crisis de pensamiento que alcanzó mayor ámbito que él, pero que se apoyó más o menos en su prestigio.

A pesar de todo, no es menos cierto —y esto es lo que más interesa destacar— que Descartes fue un filósofo cristiano por tradición, por su propia voluntad y en gran parte por su doctrina. Sostuvo todas las tesis esenciales de la filosofía cristiana: existencia y atributos de Dios, sustancialidad y espiritualidad del alma, unión sustancial entre el alma y el cuerpo, libertad divina y humana, con sus consecuencias respectivas de providencia y de vida moral. Escribió en sus notas de juventud: "Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem-Deum". Jamás renegó de este lema obsesivo, medio religioso, medio filosófico, ni del deísmo esencial de su misma filosofía, que le hacía exclamar: "Hay que empezar por el conocimiento de Dios y luego hacer derivar de él todos los conocimientos

que podamos adquirir de las demás cosas" [44]. En una palabra, si bien Descartes se consagró preferentemente a la ciencia, no menospreció la sabiduría, y de hecho fue a beber a sus fuentes más de lo que cabía esperar de su método y de lo que él mismo se imaginaba con todos sus claros pensamientos.

---

[44] *Sixièmes réponses*, t. IX, pág. 231.

CAPÍTULO IX

LA POSTERIDAD DE DESCARTES

I. PASCAL

¿Debemos contar a Pascal entre los descendientes de Descartes? En ciertos aspectos sí; pero una personalidad como la suya no cabe en los límites de una escuela; hay que estudiarla aparte. Desde nuestro punto de vista es un caso único.

Pascal no fue un filósofo sistemático. No intentó atrapar el mundo en una red de conceptos. Puede decirse que ese tipo de trabajo sólo le merecía desprecio. "No creo que toda la filosofía valga por una hora de trabajo" (II, 79)[1]. A decir verdad, esta frase desdeñosa se dirigía sólo contra la física cartesiana y sus presuntuosas ambiciones; pero es cierto que entre la ciencia positiva por una parte y la religión por otra, Pascal considera "inútil e inseguro" todo esfuerzo racional por construir un sistema del mundo *(Ibid.)*. Más vale aplicarse a conocerse a sí mismo, a nuestro Autor y nuestro fin, porque en eso está todo el hombre.

LA VIDA DE PASCAL

Nació en Clermont-Ferrand en 1623. Su precocidad de niño prodigio podría hacer pensar que estaba destinado totalmente a las ciencias matemáticas. Y de hecho le absorbieron hasta los 23 años —una

---

[1] Cito de la edición Brunschvicg.

edad ya avanzada para él— junto con la física en la que demostró a la vez dotes de observador sagaz y de teórico genial. En 1646 entró en contacto con Port-Royal y abordó las ciencias religiosas. Fue lo que se llamó su primera conversión. Más tarde —fue una noche de 1654— tuvo un arrebato que transformó completamente su alma y lo rindió a los pies de Jesucristo; sólo para Él viviría en adelante. Durante dos años, de 1655 a 1657, estuvo mezclado con las cistercienses de Port-Royal, que le indujeron a escribir las *Provinciales,* obra polémica bastante floja a veces filosóficamente, pero de una dicción magnífica, primer monumento perfecto de la prosa clásica francesa.

Desde 1657 su jansenismo fanático evolucionó en otro sentido. Abandonó la soledad, renunció a las polémicas, al caer en la cuenta de su exageración y vanidad y se acercó a la ortodoxia pura, en la que murió, animado de sentimientos de piedad, fidelidad y devoción, en 1662, a la edad de 39 años. En el transcurso de los últimos cuatro años —sin renunciar del todo a las matemáticas— se consagró a la preparación del gran libro que tenía en proyecto y cuyos fragmentos, mezclados con otros papeles, se nos han transmitido bajo el título de *Pensées.*

LA ORIENTACIÓN INTELECTUAL DE PASCAL

Por todos los indicios parece que en un principio se dejó seducir por el método y hasta por la doctrina de Descartes. Manifestaba la misma libertad de espíritu frente a las filosofías antiguas y el mismo gusto por las nuevas disciplinas. Ya vimos cómo elogiaba el *Cogito* y el vigoroso impulso que imprimía éste al pensador para lanzarse a la conquista de todo un mundo. Admitía que en la naturaleza se produce todo "a base de figura y movimiento", y rechazaba a su vez el finalismo aristotélico y la concepción biológica del cosmos. Parece claro que de ahí deducía el origen totalmente mecánico de las sensaciones. "Son tan groseras como una pedrada", dijo (VI, 368). Si rechazó la idea del animal-máquina, no fue por los destellos de razón que presentan los animales, pues "la máquina aritmética (la suya) hace cálculos que la asimilan más al pensamiento que cuanto puedan hacer los animales, pero, en cambio, no hace nada que pueda sugerir la existencia de una voluntad como en los animales" (VI, 340). Así, pues, lo que aquí

convence a Pascal es la voluntad, el sentimiento, el gobierno de sí dentro de ciertos límites, en lo cual muestra más sentido que Descartes. Pascal se opuso a la tesis de Montaigne y de muchos otros, que admitían la existencia de la razón en los animales, aduciendo contra ella los motivos tradicionales: fijeza del comportamiento dentro de una misma especie, repetición de los mismos gestos y actos, falta de lenguaje propiamente tal y de verdadera sociedad, y concluía: "El instinto y la razón son las marcas de ambas naturalezas" (VI, 341-344).

En conjunto Pascal poseía un carácter más asentado y positivo que su gran rival, y por eso veía en seguida la inseguridad de las construcciones apresuradas y con frecuencia arbitrarias del apriorismo cartesiano. Pascal quiere atenerse a los hechos, no especular sino en contacto directo con ellos, y dejar a cada uno en su orden y en su especie, desconfiando de esas generalizaciones que muchas veces extravían el pensamiento.

La misma aplicación del álgebra a la geometría —invento genial y fecundo— no acababa de convencerle: prefería tratar los problemas geométricos geométricamente sin intentar hacer todavía más abstracta una disciplina que ya de por sí lo es bastante. Mucho menos se aviene a que se trate la física matemáticamente, no porque desdeñe ese instrumento cuya eficacia conoce personalmente, sino porque cree que la naturaleza es más rica que nuestra razón, y que no es ésta la que puede imponer sus cuadros a aquélla, sino al revés: la naturaleza se impone a la mente. Mucho menos se fiará de las *ideas claras y distintas* tratándose del hombre y de la vida, ni especulará sobre el *ser pensante* ni el *animal racional,* ni sobre el hombre o el cristiano en sí, sino sobre el hombre de carne y hueso que tiene ante sus narices, envuelto en determinadas condiciones de vida, dentro de una duración concreta y con los pies en la tierra.

Semejante disposición influyó inmediatamente en su actitud ante las relaciones entre la razón y la fe y entre la religión y los conocimientos profanos. ¡Qué le importan a él semejantes distinciones! Él se aferra a lo que es y desecha lo que no es. Mirando al hombre tal como vive se ve claramente de qué está hecho, a dónde tiende, de qué recursos dispone, sus fallas naturales y los estímulos de ciertas ayudas eventuales. Si se ve que la religión es necesaria para explicar y realizar esa naturaleza, debidamente explorada, entonces la religión

es la verdad, e importa muy poco que se la llame filosofía o teología, ciencia o sabiduría. A problemas concretos soluciones concretas; lo demás es vana literatura y nada más.

Prescindiendo de ciertas diferencias que no hay por qué señalar, ésta fue la actitud de Agustín, pero no la de Tomás, ni mucho menos la de Descartes. La tendencia racionalista de Descartes lo cegó; éste había hecho audazmente su elección entre el dualismo razón y fe, filosofía y teología, arrumbando a ésta como ajena a sus investigaciones. "No puedo perdonar a Descartes, el que quisiera prescindir de Dios en su filosofía..." (II, 77). ¿Por qué prescindir de Él, siendo imprescindible? ¿Por qué dejar de lado a la fe, cuando es ésta la que tiene la clave del enigma? ¿Por qué desdoblar la propia personalidad en pensador por un lado y en cristiano por otro, suponiendo que éste haya descubierto lo que se le pasó por alto al pensador?

Acaso lo que más impresione en la personalidad intelectual de Pascal sea su unidad de vida y de pensamiento. Y no es que renuncie a *distinguir*; su claridad mental penetra cuanto es posible en el análisis de los diversos aspectos de las cosas, a veces hasta exagerándolos; pero le repugna *separar,* aunque sólo sea aparentemente. El hombre y la vida son unidades y como tales hay que tratarlas.

LOS TRES ÓRDENES

¿Qué distinciones esenciales reconoce Pascal en las relaciones de la humanidad con su medio ambiente? Todo el mundo conoce su concepción de los tres órdenes: el de las *magnitudes carnales,* que comprenden lo visible y cuanto se refiere a la vida temporal; el de las *magnitudes espirituales,* que abarcan la ciencia, la especulación a nivel y cuanto puede alcanzar el hombre por sí mismo, y finalmente el de las *magnitudes* sobrenaturales o *de caridad* (XII, 793).

Algunos entienden muy equivocadamente este último orden, queriendo ver en él un voluntarismo, o una llamada a la benevolencia fraterna, que no entra en su pensamiento sino de manera muy indirecta. Pascal se refiere al nivel de vida a que quiso elevarnos el amor de Dios y al que nos elevamos de hecho correspondiendo con nuestro amor al suyo. Este plano vital afecta a toda nuestra vida, tanto mental

como funcional, y las *magnitudes de la caridad* comprenden la fe tanto como la práctica.

Pero ¿de dónde saca Pascal esa afirmación? Sólo de la tradición, no. Pascal se avergonzaría de repetir maquinalmente una doctrina sin razonársela personalmente. En sus años jóvenes la confianza y admiración que sentía hacia su padre bastaron a inspirarle ideas muy parecidas que brotaban espontáneamente en el ambiente paterno. Pero al tiempo de los *Pensées*, habrán de pasar esas mismas ideas por un análisis severo, del que se escaparán muy pocas y cuyo alcance filosófico no podrá distinguirse del religioso.

LOS DOS INFINITOS

El hombre se encuentra en la naturaleza como "nada ante el infinito, como un todo ante la nada y como un medio entre la nada y el todo" (II, 72). La extensión del mundo y las combinaciones de la naturaleza no tienen límites. En esto Pascal coincide con Descartes, pero saca conclusiones muy diferentes. Para Descartes la infinidad no estorba en nada al conocimiento, que va desde el pensamiento hasta la realidad imponiendo autoritativamente la idea clara a los hechos. Así puede procederse indefinidamente. En realidad, el infinito cartesiano sólo es un *indefinido* que se obtiene por repetición y que no limita en absoluto el pensamiento abstracto. Para Pascal, con su realismo y su sumisión a los hechos, la infinidad entraña la incomprensibilidad, puesto que no es homogénea y está en estado permanente de invención, independientemente de nosotros. Se extiende a lo grande y a lo pequeño, siempre variada e inaccesible lo mismo en sus fines que en sus principios.

Aquí, pues, no cabe invocar, como algunos, que aún no se había descubierto el cálculo infinitesimal. En primer lugar, ese descubrimiento arranca de Pascal, como reconoció Leibniz, y en todo caso el autor de los *Pensées* conocía lo bastante para sospechar al menos lo que podía dar de sí el método. Pero lo principal es que con eso no se responde de ninguna manera a la cuestión. Ni el cálculo infinitesimal ni ningún otro cálculo puede dar más que lo que la experiencia le ofrece. No puede inventar leyes sintéticas relativas a lo que ya antes exploró la experiencia. En el universo de Pascal las capas sucesivas

no tienen fin: siempre las hay nuevas y siempre tan distintas de cualquier pretendido término como de cualquier pretendido principio. Por eso el título de Descartes *Principia* extrañó a Pascal tanto como el que atribuye la tradición a las tesis de Pico de la Mirándola y que tanto sorprenden al lector: *De omni re scibili*. "Los principios de las cosas están escondidos en un secreto impenetrable" (II, 72). No puede haber una ley que englobe al Todo, esa "esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna" *(Ibid.)*. No hay proporción entre la naturaleza y nosotros, por lo que no podemos apreciar su conjunto ni sus detalles de una manera exhaustiva. "No sabemos el todo de nada" *(Ibid.)*. ¿Cómo podría una parte conocer el todo? "Están tan trabadas y relacionadas entre sí todas las partes del mundo que creo imposible poder conocer una parte sin la otra y sin el todo" *(Ibid.)*. En otros términos, nuestros conocimientos son totalmente relativos; sólo se refieren a un medio concreto, juzgado de una manera particular y con desconocimiento de las fuentes de donde depende. "Por consiguiente ¿qué puede hacer el hombre más que captar ciertas apariencias del medio de las cosas y desesperar eternamente de llegar a conocer su principio ni su fin?" *(Ibid.)*.

LA CAÑA PENSANTE

Y, con todo, el mismo pensamiento es superior a toda esta materia que se le escapa por todas partes. "El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero una caña pensante" (VI, 347). "Toda nuestra dignidad radica, pues, únicamente en el pensamiento; éste debe ser la base de nuestra realización y no el espacio y la duración, que nosotros no podemos llenar" *(Ibid.)*.

¿Dualismo cartesiano? No, pues Pascal se guarda muy bien de discutir el valor de las informaciones que nos proporcionan los sentidos, a pesar de la transposición que tienen que operar, y de negar la validez del instinto y de la intuición, que él llama "el corazón". Pero se nota la influencia de Descartes en la manera como distingue y hasta opone sin matices conciliadores los atributos del espíritu y los de la materia. "Casi todos los filósofos, dice, confunden las ideas de las cosas, hablando de las cosas corporales espiritualmente y de las espi-

rituales corporalmente. Pues no tienen reparo en decir que los cuerpos tienden a bajar, que buscan su centro, que huyen su destrucción y que aborrecen el vacío; que tienen inclinaciones, simpatías y antipatías, todo lo cual pertenece sólo a los espíritus. En cambio, al hablar de los espíritus, los consideran localizados en un sitio o les atribuyen el movimiento de un lugar a otro, que son fenómenos que sólo afectan a los cuerpos" (II, 72).

Efectivamente, aquí hay mucha confusión; pero acaso haya que atribuirla al crítico, por lo menos en lo que se refiere a los maestros. Ninguno de éstos habla de ubicación ni desplazamiento de los espíritus en cuanto tales, sino sólo con relación a los puntos a que se aplica su virtud activa. En cuanto a las tendencias positivas o negativas atribuidas a los cuerpos, es una cuestión metafísica que no puede zanjarse en nombre de un prejuicio cartesiano, por muy imbuido que esté uno en sus "ideas claras". ¿Por qué han de ser exclusivas del espíritu las tendencias, la resistencia a perecer, las afinidades? Eso es puro prejuicio. La analogía de las cosas no quiere decir su confusión. El que haya que distinguirlas no quiere decir forzosamente que haya que negar toda relación y semejanza.

Dice Pascal: "Nosotros imprimimos nuestro sello de seres compuestos en todas las cosas simples que contemplamos" —ahí se ve el influjo de los *Principia* de Descartes—. Pero ¿y si esas cosas "simples" son también compuestas? ¿Por qué no podrían ser nuestra imagen lejana: materia e idea o forma, como nosotros somos cuerpo y alma? ¿No ganaría con ello la unidad del mundo, emanado del Uno? Aquí resulta más cristiano el aristotelismo que Pascal guiado por Descartes.

Además parece que nuestro autor estaba aquí un tanto embriagado por sus trabajos sobre el vacío. "¿Qué cosa más absurda, dice entusiasmado, que atribuir a cuerpos inanimados pasiones, temor, horror... y que precisamente el coco sea el vacío? ¿Qué tiene el vacío para infundir terror? ¿Puede haber cosa más ruín ni más ridícula? Y para colmo ¡decir que tienen en sí mismos un principio de movimiento que les impele a evitar el vacío!: ¿es que tienen brazos, piernas, músculos, nervios?" (II, 75).

Pascal, eres muy elocuente; pero esta vez no has sido muy justo. Ignoro lo que opinan sobre esta cuestión los *scholastici minores* del barrio de Sainte-Geneviève, pero para los maestros antiguos y sus

adeptos, la expresión consagrada: *natura horret vacuum,* significaba sencillamente que el orden general de las cosas lo excluía, sin meterse a concretar los elementos desconocidos a que obedecía esa ausencia de vacío. Nada tiene de escandaloso el salvar una ignorancia con una metáfora; la misma ciencia está acostumbrada a este expediente y se resigna a él, en espera de algo mejor. Si se pregunta qué hay en el vacío para infundir miedo al agua, igual podrá preguntarse qué es lo que impulsa a ésta a nivelarse en los vasos comunicantes. Porque se conozca la causa de un caso y no la del otro no es motivo para ver en ello nada de "ruín" ni de "absurdo".

En cuanto al "principio de movimiento" que elimina el vacío, tiene que haber alguno en algún sitio. El mismo "papirotazo" de Descartes tiene que tener su principio inmanente, a menos de concebirlo como un empujón atribuido al Creador. Para eso no hacen falta brazos ni piernas ni músculos ni nervios. Decididamente, la elocuencia cartesiana tiene también sus tropiezos, como la escolástica. Hablando en serio, sólo los prejuicios basados en una filosofía eminentemente discutible pueden impedirnos el que concibamos las espontaneidades de la naturaleza como análogas al automatismo animal, por diferentes que sean en realidad. ¿Antropomorfismo? Sí, y hay que aceptarlo si se quiere admitir la unidad de plan en la naturaleza. Toda la cuestión está en no forzar la dosis y en no confundir la analogía con la semejanza específica.

Pascal estaba familiarizado con este principio de analogía, aunque aquí lo olvidó. Lo descubrió ya en su genial adolescencia en geometría y lo aplicó a las secciones cónicas. Escribió en sus *Pensées:* "La naturaleza se imita: una semilla arrojada en buena tierra germina; un principio sembrado en una buena mente germina; los números imitan el espacio, a pesar de ser tan diferentes por naturaleza (alude a la aplicación del álgebra a la geometría). Todo lo conduce un mismo director de orquesta: la raíz, las ramas, los frutos, los principios y las consecuencias" (II, 119).

Como se ve, pese a ese olvido parcial en la aplicación del principio de la analogía, éste constituía para Pascal la clave de bóveda, igual que para Tomás y para todos los escolásticos. Así como se imita la naturaleza, así, por encima de ella, es cierto que "la naturaleza es una imagen de la gracia, y ésta de la gloria". Los dos infinitos mate-

riales son el símbolo de nuestra misma situación espiritual, de nuestro grado metafísico, si vale la expresión. Nos encontramos situados entre el Ser Absoluto, que es Dios, y la nada absoluta, que es el límite ideal de la regresión en el sentido de la materia.

Así, pues, Pascal más que obedecer a sus propios principios los traicionaba al seguir a Descartes en la separación excesiva que estableció entre las leyes y constitutivos de la naturaleza física por una parte y la realidad humana por otra.

LO SOBRENATURAL

Pero siempre será cierto que la materia se distingue indudablemente del espíritu, y las magnitudes materiales o *carnales* de las intelectuales o *espirituales*, y que éstas dominan incomparablemente a aquéllas. Pero he aquí que esta magnitud superior que eclipsa a la primera, queda eclipsada a su vez por la tercera, que es la que constituye el *orden sobrenatural o de caridad*. Este no se ve; se oculta en el misterio. Tampoco está terminado, ni hay paso lógico de él a los otros órdenes; pero nos podemos orientar hacia él, aun sin descubrir su naturaleza. Nos sentimos inclinados necesariamente hacia él en cuanto llegamos al verdadero conocimiento del hombre. Cuando al fin nos lo proponen, lo reconocemos como la verdadera meta de la vida humana, como la verdadera explicación de nuestro estado y la revelación de nuestro fin.

Cuando se lo examina a fondo el hombre aparece propiamente como un "monstruo" (VII, 434). Está hecho de elementos contrarios cuya fusión en un mismo ser resulta "incomprensible". Emparentado con el mundo superior, perteneciente por su naturaleza al infinito de arriba, se encuentra en un estado de decadencia clarísima, aunque conserva su marca de origen. Su espíritu se desvía y se perturba con imágenes desenfrenadas y pasiones turbulentas, que le arrastran prácticamente y le esclavizan al culto de su "yo abominable", que se erige satánicamente en centro de todo, en vez de referirlo todo con su propio yo a Dios, como fin y principio de toda criatura. En todo caso, no hay armonía posible entre la grandeza del hombre y su bajeza,

[2] Maurice Barrès, *Cahiers*, t. I, pág. 85.

entre sus poderes y sus ambiciones naturales. Está hecho indiscutiblemente para la felicidad y sólo encuentra aquí abajo miseria irremediable.

Como se sabe, Pascal desarrolló este tema con vigorosa elocuencia (más adelante lo recogería Bossuet, tal vez a ejemplo suyo). Señaló todas sus variaciones en todos los órdenes de la actividad intelectual y práctica, individual y social, machacando en cada caso lo que dijo sobre el mismo pensamiento: "¡Qué excelso es por su naturaleza y qué ruin por sus defectos!" (VI, 365). Luego concluye que la contradicción no puede ser la última palabra de la naturaleza, y por tanto tiene que haber un medio de superarla y de comprender que "el hombre supera infinitamente al hombre" (VII, 434); que sus miserias son "miserias de gran señor, de rey destronado" (VII, 398); "que el hombre se extravió, que cayó de su pedestal, que busca su patria afanosamente sin poder encontrarla. Entonces ¿quién le orientará? Los hombres más grandes no pudieron" (VII, 431).

Ahí es donde se presenta la religión cristiana con sus soluciones, que nadie hubiese podido inventar, pero que al contacto con los hechos encajan de forma que dan una sensación de verdad impresionante. La certidumbre surgirá del estudio del hecho judío-cristiano y de los dos Testamentos, los cuales, analizados a fondo, se prueban por sí mismos.

LAS POSICIONES DE PASCAL

No hace falta subrayar la inspiración cristiana de semejante filosofía. Esto no es pura filosofía, pues contiene una fuerte dosis de apología, pero puede decirse que los *Pensées* se mantienen perfectamente dentro de los límites de la filosofía, por cuanto el autor parte de la naturaleza, describe sus recursos y los explota hasta sus límites, luego interpreta esos límites como conexiones evidentes: como las adarajas de un muro en el reborde de una construcción. Este fue el camino que siguió Maurice Blondel en su *Action,* y que cada vez está más de moda, gracias a ambos pioneros.

Descartes estaba lejos de esto. Su filosofía desconocía lo sobrenatural y se hubiese acomodado gustosamente a esa posición estoica, que Pascal denunció tan enérgicamente. Si Descartes como hombre no era

racionalista ni mucho menos, lo era su filosofía. Pues bien, Pascal, en nombre de la misma razón, intenta franquear las fronteras racionalistas. Escribió: "El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la desbordan: ¡bien débil tiene que ser si no acierta a ver esto!" (IV, 267).

LOS PREÁMBULOS DE LA FE

Por otra parte hay que decir que Pascal retrocedió con relación a Descartes por lo que se refiere a los *preámbula fidei*, que éste tuvo empeño en establecer, al mismo tiempo que apuntalaba con ellos su física. El filósofo de los *Pensées* considera cierta la inmaterialidad del alma, aunque no parece fundamentarla tanto en la inteligencia cuanto en el dominio del hombre sobre sí mismo. "Los filósofos domaron sus pasiones: ¿pudo hacerlo la materia?" (VI, 349). Pero ante la prueba de Dios Pascal retrocede, duda y hasta ironiza. "Me sorprende la audacia con que se ponen a hablar de Dios esas personas..." (III, 242). A su juicio, cuando uno habla conforme a "la luz natural", debe decir: "Si existe Dios, tiene que ser infinitamente incomprensible, pues al carecer de partes y de límites, no tiene relación ninguna con nosotros. Somos, pues, incapaces de conocer ni si es ni cómo es" (III, 233). Hay que confesar que el argumento tiene su fuerza. Pero ¿no hay cierta contradicción al decir: si existe Dios, debe ser esto o aquello, y pretender a continuación que no se puede decidir nada sobre su existencia? ¿Cómo sabe que debe ser esto o aquello, y en concreto que carece de partes y de límites, como dice Pascal? Esto no lo admitiría Renouvier, ni Svedenborg ni los que menciona Santo Tomás, que creían que Dios era un ser corporal. Debe, pues, aportar pruebas y no hay otras que las mismas que demuestran su existencia. Lo que prueba los atributos de Dios o no prueba nada o prueba también a Dios. Así se derrumba su argumento.

Por lo demás el mismo Pascal esbozó una prueba de Dios: "Siento que yo pude no haber existido, pues mi yo consiste en mi pensamiento, y esto yo pensante no habría existido si hubieran matado a mi madre antes de concebirme; por consiguiente, yo no soy un ser necesario, como tampoco soy eterno ni infinito. En cambio, veo claramente que hay en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito"

(VII, 469). Ésta es *grosso modo* la *tertia via* de Santo Tomás, que procede de lo contingente a lo necesario. Pero sin duda que Pascal puso en ella menos convencimiento que el Aquinate. En realidad desconfía. Hasta ve en el pirronismo un valor apologético. "Todos los que pretendieron conocer a Dios y probarlo sin Jesucristo, sólo disponían de pruebas ineficaces. En cambio, para probar a Jesucristo tenemos las profecías, que son pruebas sólidas y palpables." No parece pasarle por la cabeza que pueden negarse las profecías como lo demás. Y con todo, lo dice (VIII, 564). Pero aquí cuenta con la buena voluntad y con la gracia; fuera de ellas no se fía de nada.

En su afán de autorizar su agnosticismo con la Escritura, escribió: "Es muy curioso que ningún autor canónico buscase jamás en la naturaleza la prueba de Dios. Todos se proponen hacernos creer en Él" (IV, 243). Es cierto, la Escritura no aduce pruebas; afirma e induce a creer. Si alguien le objeta, como Havet, el *Coeli enarrant gloriam Dei,* Pascal puede contestar que ese verso se dirige a los creyentes, que "ven instintivamente que todo cuanto existe no es más que la obra del Dios a quien adoran" (IV, 242). La Escritura no afirma lo contrario; pero eso no significa que no se pueda probar, y San Pablo dijo que se podía.

MATICES

No hay que exagerar, sin embargo, el pensamiento de Pascal. A pesar de los términos absolutos que emplea en ocasiones, su estado de espíritu es bastante fluctuante. Concede que el "cielo y las aves" prueban la existencia de Dios "para algunas almas a quienes Dios ilumina especialmente", pero no para los demás (IV, 244). ¿No querrá decir esto que para encontrar a Dios en la naturaleza hay que abordarla con espíritu religioso? En ese caso, puede aceptarse, y entonces ya no se incurre en el agnosticismo, pues ese espíritu religioso que se exige es natural al hombre embarcado en esa búsqueda. El que se planta ante la naturaleza pretendiendo arrancarle sus secretos, se quedará con las ganas. Tiene que incluirse a sí mismo en su investigación y unirse en espíritu al todo para interrogarlo, y eso es ya sentimiento religioso.

Además, en muchos pasajes Pascal sólo se muestra dudoso ante las pruebas, sin desecharlas positivamente. Lo que quiere combatir a todo trance es el racionalismo fácil que se contenta con un conocimiento barato, que sólo quiere fiarse de sí y que encuentra a Dios tan evidente como "la luz de medio mediodía" (IV, 242). Pascal considera esa actitud como una prueba de debilidad de espíritu, y en cambio, el ateísmo natural como una señal de robustez mental. "El ateísmo es una prueba de vigor mental, pero sólo hasta cierto punto" (III, 225). La Escritura llama al Ser Supremo *Dios escondido*. Dice que los que lo buscan lo encuentran. Pero "nadie dice que el que busca la luz del sol en pleno mediodía o el agua en medio del océano la encontrará; por eso es imposible esa evidencia de Dios en la naturaleza" *(Ibid.)*.

Eso es hablar justo y sin el tono tajante de antes. Aún encontramos otra matización en el párrafo siguiente: "Las pruebas metafísicas de Dios distan tanto del razonamiento humano y son tan complicadas que hieren poco la imaginación; y aun cuando ayuden a algunos, sólo es por los breves momentos que analizan la demostración. Pero, a la hora siguiente temen haberse equivocado" (VII, 543). Tampoco aquí las rechaza totalmente; sólo las desdeña, como un hombre que tiene mejores artículos que ofrecer y tiene gusto en rebajar el valor de la mercancía rival.

De todos modos, el agnosticismo de los *Pensées* se pasa de rosca y no está muy de acuerdo con la doctrina cristiana. Hoy día es de fe que se demuestra a Dios por sus obras, y así se admitió como verdad cierta desde que lo afirmó Pablo. No ocurre igual con la naturaleza de Dios, que es en sí misma incognoscible. Pascal afirma con razón el misterio de Dios, cotejándolo con un pretendido misterio matemático más discutible: "Sabemos que hay un infinito, aunque desconocemos su naturaleza... Así podemos saber perfectamente (por la fe) que hay Dios, sin saber lo que es" (III, 233).

Pascal creía en el número infinito actual, igual que Descartes y Leibniz: "Como sabemos que es falso que los números sean finitos, es cierto que hay infinidad" *(Ibid.)*. La consecuencia no fluye. Al contrario, decía Aristóteles; precisamente porque los números nunca pueden ser finitos, debemos deducir que jamás llegaremos a un determinado número final, llamado número infinito. El infinito, observa el

Estagirita, no es un límite tras el cual no hay nada, sino algo tras lo cual hay siempre más.

Sea de esto lo que sea, Pascal tiene razón en afirmar que no podemos conocer a Dios en sí, pero se equivoca al proclamar que no se le puede demostrar, y ese afán de rebajar la razón para exaltar la fe, resulta aquí un mal ardid. La fe no quiere rebajar a la razón, pues es su base de apoyo, la hija de su Dios, que no se ha alejado tanto de la casa paterna que no pueda alzar los ojos hacia su Padre, ya que no abrazarle.

EL ESCEPTICISMO DE PASCAL

Por lo demás, su agnosticismo —relativo, no se olvide— rebasa esta cuestión particular. Sin la fe, los *Pensées* se inclinarían decididamente a los *Essais* y de ninguna manera a las *Méditations* ni a los *Principia.* Y aún avanzarían más, pues basan la verdad de los mismos principios en la fe y en la revelación (VII, 434), afirman que "fuera de la fe nadie tiene seguridad, ni dormido ni despierto" *(Ibid.)*. Lo que llamamos vida, dice, "acaso no es más que un sueño un poco menos veleidoso". Al llegar a este punto, cabe preguntarse qué nos queda aprovechable de los motivos de creer que Pascal elaboró tan laboriosamente y apoyó necesariamente en esas evidencias que nos presentan como engañosas.

La verdad es que este hombre apasionado se pasó de rosca. Quiso construir un monumento racional sobre las ruinas de la razón. En su propósito de rendir al fiel a los pies de Cristo, comenzó por minar el resto de las realidades, sin pensar que esos valores que así conculcó le serían muy necesarios para realizar el programa que trazó Pablo y que debe hacer suyo todo buen cristiano: *Instaurarlo todo en Cristo* (Ef., I, 10).

En términos generales debemos lamentar que Pascal montase, al parecer, sus tres órdenes a expensas siempre del de más abajo en la escala. Exalta el espíritu con tanto fervor que parece condenar al menosprecio y hasta a una especie de desdén curiosamente paradójico las "magnitudes carnales" que tanto contribuyen a la civilización y tanto valor representan para el mismo espíritu: "A lo que me parece, César era ya demasiado viejo para divertirse conquistando el mundo.

Ésta era una buena diversión para Augusto o Alejandro; eran jóvenes, a los que es difícil frenar; pero César debía ser más maduro" (II, 132). Pensamientos así causan admiración, pero dejan una duda. Sin dejarnos llevar de la simpatía por los conquistadores, podemos contemplar la historia y los grandes resultados —aun de orden espiritual— de las grandes fermentaciones de los pueblos, y tenemos derecho a preguntarnos si el espíritu que aquí descubre Pascal es realmente el más útil y el más "maduro" en la vida de la humanidad.

Lo mismo hace Pascal al establecer el grado superior, el *orden de la caridad:* para exaltarlo pulveriza realmente la razón, y la acosa con sus befas: "¡Cómo me gusta ver a esa pobre razón humillada y suplicante!" (VI, 388). No es un sentimiento muy bello que digamos. Y cuando además degenera en rechiflas de las personas, deja una impresión penosa. A juicio de Pascal, los filósofos no hicieron sino dejarse llevar de una de las tres concupiscencias, a saber, de la curiosidad o de la *concupiscencia de los ojos* (VII, 461). Es verdad que se refiere a la filosofía separada a ciencia y conciencia. Pero ese estado de alma tal vez responde más a una abstracción que a una realidad histórica, y ese juicio aplicado a tal o cual amigo de la verdad puede resultar tan injusto como aquellos famosos versos:

Y sus más sublimes virtudes
sólo fueron vicios dorados.

El jansenismo no fue para Pascal un buen mentor; y su temperamento fogoso todavía le impulsó más lejos que sus maestros. ¿Dónde está el hermoso humanismo de Alberto Magno y Tomás de Aquino, que sabían tejer coronas a la razón creyendo con ello honrar a la Razón Suprema, fundamentar la fe y preparar sus triunfos mediante el empleo de un auxiliar calificado?

ESCEPTICISMO MORAL

También en moral volvemos a encontrar las mismas invectivas de Pascal contra la razón y la naturaleza. "Durante gran parte de mi vida pensé que había una justicia, y en eso no me engañaba, pues la hay, como Dios se dignó revelárnoslo (siempre ese fideísmo desorbi-

tado). Pero no la concebía así, y en eso sí me engañaba, pues creía que esa justicia era esencialmente justa y que yo podía conocerla y juzgarla. Pero... vi que todos los países y los hombres variaban, y así, después de muchas fluctuaciones de juicio con respecto a la verdadera justicia, vi que esta naturaleza era un continuo cambio, y ya no volví a cambiar de opinión; y si cambiase sería una confirmación de mi opinión" (VI, 375).

Esta salida final, que recuerda otras parecidas, resulta aquí sumamente artificial. Lo normal parecería lo contrario: que después de creer ingenuamente al principio y de reaccionar después dudando de todo, cambiase por última vez para quedarse en el justo medio. Lo cual sería muy distinto de confirmarse en su actitud escéptica. En realidad su esquema doctrinal está fuera de lugar. No tenía por qué renunciar a encontrar una norma moral fuera de la fe. La razón es perfectamente competente para ello; así convienen en teoría los mayores moralistas cristianos y así lo confirman en la práctica confiando en la razón. Pascal se apartó de ellos por haber dejado morir en su espíritu, igual que Descartes, la idea de *naturaleza,* que es aquí el fundamento de toda norma racional. Si existe una naturaleza humana, tiene que haber una ley que regule la conducta del hombre, y entonces pueden definirse las normas de la justicia. Habrá siempre su margen, por lo mismo que la naturaleza humana, por estar vinculada a la materia variable, no constituye un punto fijo. Pero no por ello estará todo a merced del cambio y de la variación. Aquella fórmula: "la verdad al norte de los Pirineos, el error al sur", es sólo aproximada, y sólo expresa ciertas variantes superficiales de adaptación y de ajuste, pero no de indeterminación radical de las normas fundamentales. Pues la plasticidad de una naturaleza es sólo relativa; su fondo es permanente. En cuanto depende de la materia, es variable, pero en cuanto responde a la idea creadora, es fija. Tomás supo soltar el nudo. Pascal sólo supo cortarlo.

"Todas las cosas aquí abajo, dice, son en parte verdaderas y en parte falsas. La verdad esencial no es así, sino totalmente pura y verdadera. La mezcla la deshonra y la aniquila. No hay verdades en estado de pureza, y así no hay sencillamente verdades, es decir, verdades puras." ¡Ahí tenemos a este exagerado, desorbitando maravillosamente las cosas! Si una naturaleza es mezcla de espíritu y cuerpo,

lleva en sí un elemento de indeterminación, y por tanto no se le puede aplicar una norma de "pureza absoluta", ni puede ser ese su ideal, pues esto la falsearía, impulsándola a "hacer de ángel", quedándose con ello en "bestia". ¿O pretende con esto formar proceso a la misma naturaleza y condenar su constitución ontológica? Eso sería formar juicio al Creador; pues lo que aquí se ventila no es la naturaleza caída, sino la naturaleza pura.

Véase el ejemplo que pone Pascal a este propósito: "Nómbreme una cosa buena. ¿La castidad? Digo que no, pues acabaría con el mundo. ¿El matrimonio? No, es mejor la continencia. ¿No matar? No, porque iríamos al caos, y los malos asesinarían a todos los buenos. ¿Matar? No, pues eso es destruir la naturaleza. Así sólo hay verdades y bienes a medias, mezcladas de falsedad y de mal". Todo esto está lleno de inexactitudes, y la parte de verdad que contiene sólo prueba que las realidades morales son complejas e individuales, y que la verdadera solución exige en cada caso un estudio completo de las circunstancias. Esto no tiene nada de "pirronismo", pues, una vez establecido el caso, se llega a una solución verdadera, cuya contraria es falsa. Y si queda siempre un margen de imprecisión (¿desde qué momento puede llamarse calvo a un hombre?), eso mismo puede ayudar a precisar la naturaleza de la verdad moral, pero no a negarla ni a decir que está mezclada de falsedad. Porque ese factor de indeterminación que subsiste, tratándose de una naturaleza compuesta, forma parte integrante de su propia verdad, y de ninguna manera un elemento de falsedad.

Donde Pascal se crece es al enjuiciar las morales epicúreas y estoicas y al analizar los pretendidos bienes soberanos que proponen y al poner en guardia a la moral cristiana. Ahí despliega una fuerza arrolladora, y cada golpe da de lleno en el clavo. En este terreno no quedaba nada por inventar —¡habían pasado antes Agustín, Tomás y muchos otros!—, pero el destello de su verbo tiene su mérito, y la causticidad de sus sarcasmos alejaba a los espíritus del error tentador.

CONCLUSIÓN. INFLUENCIA DE PASCAL

En definitiva, Pascal estaba impregnado a fondo de espíritu cristiano, y si lo falseó en ciertos aspectos comprometiendo el equilibrio

de las verdades que lo definen en su plenitud, fue por fidelidad a determinados puntos que juzgaba esenciales, y que de hecho lo eran, en la medida en que puede decirse que lo esencial de un todo no sea el mismo todo.

Los *Pensées* abogan por lo sobrenatural hasta el extremo de menospreciar un poco la naturaleza. La ironía de Pascal al dar la puntilla al error, hería de rechazo ciertos valores auténticos, ofendía a la civilización en algunos de sus aspectos, y no cuidaba lo bastante el deber de ensalzar la gloria de Dios en sus obras. Si se le hiciese caso, los valores que exalta Pascal perderían mucho por la falta de los que desdeña. Doctrinalmente no es pesimista, pues estima que la vida puede ser eminentemente buena si llega a centrarse en el principio de toda alegría y de toda paz; pero sí lo es por sentimiento e inclinación. Su espiritualidad es sombría. Francisco de Sales no confiaría a su dirección a Filotea, y haría muy bien. Pero ¡cómo sabe sondear las profundidades humanas y cristianas! ¡Qué lejos está de la ligereza cartesiana, en que se siente tan poco el aspecto trágico del cristianismo y en la que apenas si aparecen las huellas de la miseria del hombre, inherente a su grandeza, la caída y sus efectos, la necesidad angustiosa de la redención, el misterio del Redentor, la salvación y la condenación eternas!

Descartes cree en todo esto y se apoya en ello sin esfuerzo, pero también sin pasión, absorto en sus descubrimientos de sabio y entregado a lo que Pascal llama característicamente "diversión". Descartes es un Leonardo da Vinci, aunque algo más cristiano; Pascal es de otra raza. "Este Dôme granítico y volcánico, esta Auvergne dentro de la diversidad intelectual francesa", como dijo Barrès, ejerció una influencia inmensa lo mismo en el cristianismo que en el anticristianismo. Para éste fue una piedra de toque. El siglo XVIII lo detestó tanto cuanto lo quiere el nuestro, a pesar de ciertas oposiciones tendenciosas. Voltaire sentía por él un odio transido de admiración involuntaria. Condorcet pretendió refutarlo. Toda la Enciclopedia se propuso borrar sus huellas.

Es verdad que desde un punto de vista diferente, el caso se complica y las corrientes invierten su curso. Porque además de los *Pensées*, Pascal escribió las *Provinciales*. En 1878 se le erigió una estatua en Clermont-Ferrand, muy cerca de su casa natal, de cara al Puy-de-Dô-

me, testigo de sus experiencias, y de Bien-Assis donde se albergó; allí le elogiaron en nombre del libre pensamiento las autoridades oficiales, sin olvidarse de mencionar a los "jesuitas" en sus arengas. Pero esto parece definitivamente zanjado. Las *Provinciales* siguen siendo inmortales por su estilo, pero su contenido polémico ya no cuenta. En cambio, todo el mundo saborea los *Pensées* por su sentido humano y por las poderosas perspectivas que abren a la reflexión.

Los hombres a quienes debemos la renovación espiritualista actual en filosofía proceden en grandísima parte de Pascal: Maine de Biran, Ravaisson, Boutroux, Bergson, Blondel. Si a veces se excedió, hay que pensar que cada uno de sus pensamientos era un trozo sangrante de su corazón, un hijo de su dolor. Acaso por eso surgen como erupciones repentinas, por impulsos fácilmente desbordantes. Pero también por eso nos conmueven y se nos clavan tan hondo en el alma.

II. MALEBRANCHE

UN VERDADERO CARTESIANO

Si Pascal fue sólo un cartesiano a medias, y en todo caso muy independiente, Malebranche fue un cartesiano de cuerpo entero, aunque supo también pensar por su cuenta y construir un edificio doctrinal, cuyo verdadero arquitecto fue él mismo. Malebranche creyó sinceramente que Descartes había encontrado la piedra filosofal y que por consiguiente tenía asegurado el éxito para siempre. En un profundo afán de pensar su religión filosóficamente y de presentarla así a los demás, estimó que lo mejor que podía hacer era adoptar el sistema y el método cartesianos y construir sobre ellos la filosofía del porvenir.

LA VIDA DE MALEBRANCHE

Malebranche nació en París el 5 de agosto de 1638. Hechos sus primeros estudios en el seno de su familia, fue a cursar filosofía en el

colegio de la Marche, donde le inició en el sistema peripatético Rouillard, rector más tarde de la universidad de París. Hizo la teología en la Sorbona, renunció a una canonjía en Notre-Dame e ingresó en el Oratorio el 18 de enero de 1660. Allí encontró la atmósfera ideal para un trabajo libre, una meditación asidua y una total liberación de las preocupaciones temporales. A esto se añadió el espíritu platónico, agustiniano y cartesiano que reinaba en el Oratorio desde Berulle, que era agustiniano de corazón y que había animado, como sabemos, los primeros pasos del gentilhombre de Poitiers.

Después de varias tentativas intelectuales en el campo de la historia, por la que más tarde mostraría un desprecio soberano, y en el terreno de la filología, en que le sirvió de guía su hermano en religión, el famoso Richard Simon, un día vino a sus manos un escrito póstumo de Descartes, el *Traité de l'homme,* que acababa de editar Clerselier: le produjo el efecto de un rayo. Tenía 26 años. Durante cuatro años se dedicó a profundizar en las obras de Descartes, y al compararlas con las de San Agustín creyó encontrar en ellas su culminación y perfeccionamiento. Meditando por su cuenta, empezó a componer su gran obra *De la Recherche de la Vérité.* Al momento de aparecer —en 1674, 1675 y 1678— suscitó más que nada censuras, lo cual no impidió que alcanzase seis ediciones en vida de su autor. Las *Conversations chrétiennes* (1676) apenas añadieron nada nuevo. En 1680 escribió el *Traité de la nature et de la grâce,* como fruto de una disputa bastante acalorada con Arnauld, y que levantó una polvareda de discusiones que contribuyó a su éxito.

A continuación publicó las *Méditations chrétiennes,* en las que interviene Cristo personalmente para revelar sus secretos, haciendo de intérprete el P. Malebranche (1683); después el *Traité de morale* (1684) y en 1688 los *Entretiens sur la métaphysique,* donde el autor integra en un todo sistemático los varios elementos de su pensamiento, hasta entonces un tanto dispersos. En esta obra y en la *Recherche de la Vérité* está todo Malebranche. Sin embargo, mencionaré el *Traité de la communication des mouvements* (1692), el *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708) y las *Réflexions sur la prémotion physique.*

Aunque Malebranche era de carácter benóvolo y concentrado se vio arrastrado a interminables controversias, debidas a la originalidad

de su postura doctrinal. No le gustaba la pelea; pero una vez enzarzado en ella, respondía con viveza y a veces hasta con cierto encarnizamiento. Entró en lid sucesivamente con Arnauld, Bossuet, Leibniz, Fénelon, los jesuitas del *Journal de Trévoux,* Boursier y con algún que otro más. Herido por una grave enfermedad en 1694, escribió sus *Entretiens sur la mort,* editados en 1696. El 13 de octubre de 1715 murió en París a la edad de 78 años.

Se pareció a Descartes en la gran fe que tuvo en sus propias ideas. No sólo le lastimaban las contradicciones, sino que le sorprendían y le inspiraban reflexiones de una dulce amargura: "En este mundo la verdad no tiene nada que hacer. Basta que uno la busque para que le traten de visionario, raro, peligroso, del que hay que huir como de la peste" (*Traité de morale,* I, XII). Cuando le toman el pelo a propósito de su visión en Dios y de su ocasionalismo, siente que le tocan en la niña de los ojos y no se recata en llamar a sus adversarios "gente ingrata y estúpida".

Tenía una dicción hermosa, algo ampulosa, aunque de una amplitud enérgica, a veces lírica, de ordinario delicada y sutil, y natural aun tratándose de los temas más elevados. Por este detalle ha merecido que se compare su estilo al de Platón.

POSICIÓN FILOSÓFICA Y RELIGIOSA

A pesar de su profundo cartesianismo, Malebranche adoptó desde el principio una actitud filosófico-religiosa radicalmente distinta a la de su maestro. Se negó a separar la filosofía de la fe. No sólo se propuso ponerlas en relaciones amistosas, sino mezclarlas de alguna manera, con peligro de confundirlas. Era huir de un extremo para dar en el contrario. Ya he dicho que la autonomía de la filosofía es de un valor inapreciable. El exagerarla nunca tendrá inconvenientes tan graves como la exageración contraria: confundirlas producirá al menos la certeza de que no se omite nada.

Malebranche no pretende partir de la fe como de un principio lógico del que se puedan deducir las verdades filosóficas, pues la fe no procede por ideas claras y distintas en el sentido cartesiano; pero considera los dogmas como datos, como hechos tan fehacientes como

las "experiencias indiscutibles" en física, y como en psicología "los hechos de que estamos convencidos por el sentimiento interior que tenemos de lo que pasa en nosotros". La filosofía es indudablemente obra de la razón, pero no exclusivamente de la razón individual y temporal. Hay otra Razón superior que ilumina la nuestra por dos caminos: por la evidencia interior y el razonamiento y por la revelación exterior. Estos dos conductos son heterogéneos en cuanto a su origen inmediato, pero homogéneos en cuanto a su fuente primera y a su naturaleza intrínseca. Entonces ¿por qué desconectarlas? ¿Por qué tabicarlas?

Malebranche tabica tan poco que a medida que avanza en la elaboración de su sistema se va operando una fusión cada vez mayor. Al principio procura mantener la distinción y evitar las intrusiones; luego prefiere conectar y asociar y con frecuencia termina confundiendo. De tal manera quiere justificar los datos de la fe, que se pregunta uno si tiene noción exacta de lo sobrenatural y si no lo considera como una zona metafísica que el hombre está destinado a escalar por la simple realización de sus virtualidades esenciales.

Tal como por fin le transforma en sí mismo la eternidad:

ese es el ideal de la naturaleza, que se realiza sin duda por la gracia sobrenatural, que pertenece a otro orden, al *orden de la caridad* de Pascal, el cual desborda infinitamente el plano de las esencias.

Malebranche especula constantemente sobre las esencias, sobre las implicaciones esenciales, sobre las razones suficientes, etc. Esto vale para lo creado, pero no para lo increado ni para sus participaciones. En este punto Descartes había visto más claro, al renunciar a especular *a priori* sobre las esencias y las naturalezas, como si existiesen por sí y se impusiesen al mismo Dios. En esto era menos racionalista que su discípulo. Éste lo mismo sobrenaturaliza lo natural que naturaliza lo sobrenatural. Carece del sentido de la demarcación. Su voluntad cristiana y su tendencia mística frenan su racionalismo, ya que no bastaba a compensarlo su lógica.

Malebranche piensa, como Descartes, que la fe no es posible hasta demostrar a Dios racionalmente, mientras que Pascal quería demostrar a Dios por la fe. Siguiendo también a Descartes reivindica la libertad

de filosofar, sin someterse a cada momento al control de los dogmas. "No debe negarse a los hombres, dice, la libertad de filosofar o razonar sobre las nociones comunes: es un derecho tan connatural como el de respirar" [3]. Cuando le acosaban, declaraba: "Si cualquier particular pudiese suscitar sospechas sobre la fe de los otros por ciertas consecuencias sacadas mal o bien de sus principios, no habría nadie que pudiera estar a cubierto del reproche de hereje" [4].

LA CONVICCIÓN ESENCIAL DE MALEBRANCHE

Si queremos conocer la personalidad filosófica de Malebranche, hemos de sorprenderlo en el momento del gran choque que decidió de su vocación y que lo convirtió de hijo de Bérulle y de Agustín en discípulo de Descartes. Entonces adquirió el convencimiento esencial de que la física matemática representa el prototipo de inteligibilidad y por tanto la norma de la objetividad, en contraposición a las percepciones puramente subjetivas. Esto es lo que lo hace fundamentalmente cartesiano y lo que lo lanza a la corriente de la filosofía moderna, salida del cartesianismo.

Desde Aristóteles se creyó que la realidad respondía exactamente a nuestras percepciones, en las que se grababa con todos sus puntos y señales; que las ideas se formaban por abstracción a partir de esas pretendidas experiencias, y que de esa manera la vida mental era el resultado de la acción de la materia exterior sobre nuestra alma. Pero nada de eso es posible. El alma es espíritu, y ningún cuerpo puede actuar sobre un espíritu. Y esto por tres razones: primera, por su inferioridad; segunda, por la heterogeneidad entre ambas sustancias, y tercera y última, por su inercia radical, como se irá demostrando a lo largo de la obra. Por consiguiente, no podemos conocer los cuerpos basándonos en su acción sobre nosotros. Nuestras percepciones no son un calco de la realidad corporal. Sus representaciones sólo expresan un estado del yo, producido con motivo de los objetos, pero de ninguna manera la naturaleza de éstos. Los sentidos no están hechos para in-

3 *Rép. à M. de la Ville.*

4 *Ibid.*

formarnos sobre las cosas en sí mismas, sino sólo sobre las relaciones que guardan con nuestro cuerpo y con sus intereses. Los sentidos son "falsos testigos de la verdad, pero fieles enlaces para la conservación y bienestar de la vida" [5]. Esto supuesto, podemos llamar "cualidades secundarias" las que atribuimos a los cuerpos bajo el influjo de nuestras sensaciones de color, sabor, sonido, olor, calor, etc., que en realidad sólo son modificaciones de nuestra alma. Pero las "cualidades primarias" son las que señaló Descartes: extensión, figura y movimiento, que se nos representan también mediante modificaciones de nuestro espíritu, pero objetivas, por más que en sí mismas sean inteligible puro, de naturaleza geométrica y no tengan relación directa con las sensaciones.

Así, para conocer propiamente no bastan las percepciones, hay que recurrir a las ideas; no a aquellas que sólo nos expresan a nosotros y nuestro estado individual, sino a las que presentan un carácter de generalidad, necesidad y eternidad, que no puede venirles de fuera, por las razones dichas. ¿Pues de dónde nos viene? En realidad de ninguna parte, pues no está en nosotros. Para Malebranche las ideas no son la presencia de los objetos en el espíritu, ni resultan, como para Tomás de Aquino, de la "información" del alma, sino que son una visión que tiene el espíritu a través de Dios, o en Él, pues Él es el *depósito de las ideas*, ya que por ellas creó las cosas.

TEORÍA DE LA VISIÓN EN DIOS

Aquí Malebranche se desvió del pensamiento cartesiano, probablemente por miedo a sus peligros. De la doctrina del *Cogito* se deduce la connaturalidad de las ideas; con esto se corre el riesgo de quedarse encerrado dentro de sí y de fabricar las ideas independientemente de toda referencia objetiva inmediata. ¿No se abriría un hermoso ventanal liberador al transportar a Dios el objeto del pensamiento para contemplarlo en su misma esencia? Da la impresión de que Malebranche olió el peligro de idealismo en Descartes y se refugió

[5] *Recherche de la vérité,* libro I, cap. V, núm. 3; *Entretiens sur la métaph.,* IV, núm. 15.

en Dios. No pudiendo llegar a la objetividad espiritual abriendo brecha en las cosas sensibles, pues Descartes había cerrado ese acceso a cal y canto, la buscó en lo transcendente. Así el conocimiento humano será objetivo, pues ve las cosas en su fuente. ¿Qué mejor manera de verlas en toda su autenticidad?

CONSECUENCIAS DE ESTA DOCTRINA

De aquí fluyen extrañas consecuencias, que Malebranche, como lógico riguroso, no pretende disimular. En primer lugar ¿cómo pueden engañarnos los sentidos hasta el punto de creer invenciblemente objetivas unas cualidades que se reducen de hecho a puros juegos geométricos? Malebranche conviene en que ahí formamos un juicio instintivo, pero se niega a llamarlo natural. Lo natural es rectificar, como de hecho rectificamos, ciertos errores de los sentidos, como la desigualdad aparente de las aristas de un cubo o la ruptura de un palo en el agua. Por lo demás, según Malebranche, ese juicio natural no es un juicio propiamente tal, sino una especie de sensación compleja, que llamamos juicio por referencia a Dios que lo excita en nosotros. En cambio, el atribuir a los cuerpos cualidades que no tienen, es un juicio propiamente tal, pero un "juicio libre". Dada su falacia, Malebranche lo relaciona con el pecado original. Esta clase de errores son prueba de nuestra caída, al mismo tiempo que la perpetúan; pues así tomamos la costumbre de ver en los objetos exteriores la causa natural de nuestros gozos y de nuestras penas, del bien y del mal, cuando en realidad está dentro de nosotros [6].

LA EXISTENCIA DEL MUNDO EXTERIOR

Otra consecuencia de esta doctrina es que si no vemos las cosas en sí mismas, sino en las ideas divinas que las representan, no podemos tener ninguna seguridad directa de la existencia real de los objetos. Porque esas ideas no representan los objetos como reales, sino como inteligibles, mejor dicho, su misma inteligibilidad, prescindiendo

6 *Recherche*, lib. I, c. 17 y 18.

de si son puros posibles, suposiciones o sueños. Consiguientemente, el conocimiento, tal como lo entienden Malebranche y Descartes, no les permite asegurar *ipso facto* la realidad del mundo exterior. Descartes se apoya en la veracidad divina, Malebranche en la fe. Por cierto que su teoría a este respecto es bastante curiosa. El recurso a la veracidad divina, dice, constituye una fuerte presunción, pero no una prueba, pues no podemos imponer a Dios el deber de justificar nuestras inclinaciones ni de rectificar nuestros errores. Por ahí es imposible construir una prueba racional, puesto que Dios es libre. Pero la fe dice: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Esta afirmación sería inconmovible aun en el caso en que la Biblia y todo su contenido fueran sólo un cúmulo de apariencias; pues esas apariencias las veríamos en Dios y por tanto avalarían la certidumbre del hecho que aseguran.

De aquí se saca en limpio que en pura razón no tenemos seguridad ninguna. En todo rigor, si Dios aniquilase las cosas, pero conservara en nosotros las ideas que tenemos de ellas, calcadas en las suyas, seguiríamos "viendo" las cosas igual.

UNA GRAVE DIFICULTAD

Esta teoría tan extraña deja impertérrito al visionario Malebranche. Sólo encuentra una dificultad: cómo podemos verlo todo en Dios sin ver a Dios. Hay que confesar que la dificultad es de órdago. Si Malebranche dijese que Dios crea en nosotros las ideas de las cosas, la cosa sería creíble, y en cierto modo así es, pues lo mismo la eficacia de los objetos que la fuerza mental dependen de Él. Pero eso de que veamos las cosas en Dios sin ver a Dios, parece inconcebible, dado que las ideas de Dios son Dios y sólo Dios. Malebranche concede que son Dios, sólo que añadiendo: en cuanto participado o participable. ¡Por supuesto! ¿Y con esa distinción ya tenemos la clave para ver lo uno sin lo otro? ¿Cómo podemos ver la participabilidad de la esencia divina, siendo inaccesible al conocimiento en sí misma? No queda más solución que convertir las ideas no en aspectos de la esencia divina, sino en realidades que participan de ella, en criaturas, como quería Descartes. Pero Malebranche no pasa por eso, pues le parece cede en merma de la independencia, necesidad e inteligibilidad inmediata de las ideas. Y entonces, la objeción queda en pie.

EL NÚMERO NUMERANTE Y LA EXTENSIÓN INTELIGIBLE

Vienen a agravar, o al menos a confirmar, esta objeción las ideas de Malebranche sobre el *número numerante* y la *extensión inteligible,* tan características de su sistema. Según él, el número numerante no se obtiene abstrayendo del *número numerado,* que corresponde a la realidad de las cosas. Semejante concepción le causa horror. A su juicio, el número precede a las cosas, y la extensión inteligible a la cosa extensa, en calidad de idea y de verdadera realidad suya, excepto sus limitaciones. Pues la extensión inteligible en sí misma es infinita. Es la misma esencia divina en cuanto representativa de todos los cuerpos posibles y de todas sus propiedades, que no son sino modificaciones de la misma extensión. En ella vemos los cuerpos, y como las posibilidades infinitas que entrañan no implican ninguna necesidad de realización, no podemos saber si están actualizadas o no. Podemos concebir, imaginar y hasta sentir cuerpos que no existen. Su existencia no depende de que los veamos, sino puramente de la voluntad de Dios. ¿Y de qué nos sirve esta voluntad? Berkeley no ve en ella nada que fuerce a deducir ninguna conclusión concreta. Para nosotros la impresión es la misma, lo mismo si Dios quiere realizar los objetos como si no. Salta a la vista la tentación de idealismo [7].

Y además peligro de panteísmo. Así lo temió Leibniz, fundándose en que el mundo de ideas imaginado por Malebranche como punto de partida y expresión de la creación material es de tipo cartesiano, es decir, de estructura geométrica, y al identificar ésta con la misma esencia divina induce a concebir dicha esencia creadora como una extensión infinita, como un concentrado de posibilidades numerales y formales; en una palabra, como un ídolo panteístico.

LA INDIVIDUACIÓN

A propósito de idealismo hay otra tesis de Malebranche que debo mencionar como índice todavía más claro de la pendiente por la que

[7] Cfr. *Sixième Entretien sur la métaphysique.*

se aventura: me refiero a su tesis sobre la individuación, tema éste que constituye una piedra de toque muy sensible para contrastar los sistemas metafísicos. La extensión indeterminada en la que ve la sustancia de los cuerpos y que en sí es puramente inteligible, se determina primero por la figura y el movimiento, pero siempre dentro de lo inteligible y por lo tanto de lo universal. Para llegar a la determinación individual hay que salir de la *idea* para desembocar en el *sentimiento,* es decir, en las modificaciones del alma que llamamos color, sonido, sabor, olor, etc. Como todo esto está en nosotros, y nos lo causa Dios y no las cosas, puede darse o no darse la individualidad. Según Malebranche, Dios produce en nosotros el conocimiento que tenemos de las cosas *con ocasión* de su presencia real. Pero como esa presencia escapa a nuestra propia comprobación, podemos considerarla con todo derecho como inútil. Para nosotros como si no existiera: no nos sirve de nada. Estamos otra vez abocados al idealismo.

EL OCASIONALISMO

Es ésta otra tesis esencial en el sistema de Malebranche, inseparable de su nombre. "Sólo existe una verdadera causa, porque sólo existe un verdadero Dios" [8]. Lo que los antiguos llamaron *naturaleza,* definiéndola como principio intrínseco de movimiento, no es más que "la misma voluntad de Dios" [9]. Comprobamos que los cuerpos se mueven al chocar; pero es un error concluir de ahí que se mueven unos a otros. La correlación entre los dos hechos se debe a una ley establecida por Dios; Él es el que causa esos movimientos creándolos primero aquí y luego allí, sin necesidad de ninguna colaboración extraña.

Igual ocurre con los espíritus, los cuales no pueden pensar ni querer, sin que Dios los determine a ello, como tampoco pueden hacerse nada mutuamente sin la actuación divina. Finalmente, lo mismo pasa con los seres compuestos de alma y cuerpo. En ellos ni el alma mueve propiamente al cuerpo, ni menos el cuerpo al alma, ni el compuesto

[8] *Recherche,* l. VI, II, c. 3.
[9] *Ibid.*

produce el menor movimiento fuera de sí. Todo lo que ocurre según estas apariencias procede en realidad de la acción de Dios, que obra conforme a determinadas leyes [10].

¿En qué se funda semejante doctrina? En razones de más o menos fuerza. Pero la fundamental para Malebranche es la que expresó así: "Una causa verdadera es aquella en la que la mente percibe una relación necesaria entre ella y su efecto. Ahora bien, solamente tratándose del ser infinitamente perfecto percibe la mente una relación necesaria entre su voluntad y los efectos correspondientes" [11]. En sí nada es necesario en la creación. Por tanto no podemos establecer un vínculo necesario entre causas y efectos creados, con lo que desaparece toda causalidad efectiva, pues es un principio admitido por todos, que una vez puesta la causa se sigue necesariamente el efecto, de no interponerse algún otro óbice.

Malebranche no se dio cuenta de que confundía aquí la necesidad absoluta con la necesidad *ex suppositione*. Toda necesidad natural presupone ciertamente la voluntad de Dios; pero esto no anula las necesidades naturales. Precisamente, lo propio de Dios, según Tomás, consiste en dominar y crear lo contingente y lo necesario. Así ese monopolio que Malebranche reserva piadosamente a Dios redunda finalmente en impotencia de Dios.

En realidad, lo que aquí movía a Malebranche no era sólo ese sentimiento religioso equivocado, sino su repugnancia cartesiana a toda idea de espontaneidad natural, de naturaleza en su sentido propio, con su virtud y su poder de acción, que él estimaba viciada de animismo y contraria a los principios del verdadero conocimiento, que ha de proceder por ideas claras y distintas, de tipo matemático, como se sabe. En cuanto concebimos las sustancias de una manera puramente formal, *more geometrico*, se hace tan incomprensible la acción de una sustancia sobre otra como la de un triángulo sobre un cuadrado o sobre otro triángulo. De rechazo esta reflexión viene a coincidir además con la preocupación religiosa: en efecto, cuando la filosofía convierte las *naturalezas* en principios de acción ¿no diviniza de alguna manera las realidades naturales, suponiendo en ellas, además de la materia, ese

10 *Ibid.*
11 *Ibid.*

"quid divinum" aristotélico, llamado *forma*? A esto respondió Tomás, refutando una opinión de Avicebrón, paralela a la de Malebranche: sí, es una forma divina, pero participada: ¿y no lo son todas las criaturas? Y añade: el mejor don que Dios concede a los seres no es tanto el de su propia existencia cuanto el poder de comunicar la existencia a otros seres, como el mismo Dios [12].

Con frecuencia se han señalado los peligros de orden religioso y filosófico que encierra el ocasionalismo. Es éste una especie de panteísmo de la acción, que fatalmente debe favorecer el panteísmo del ser. Si las criaturas parecen hacer lo que no hacen, ¿por qué no parecerán ser lo que no son? Si transportamos la naturaleza a Dios, en vez de subordinarla sencillamente a Él, ¿por qué no decir que sólo existe Dios? Es característica esencial del panteísmo el negar la autonomía ontológica en los objetos de la experiencia. Una vez negada la autonomía de la acción, basta generalizar esta negación para acabar con las otras *categorías* y con el mismo ser.

Hay más aún: suponiendo que Malebranche demostrase apodícticamente que es incomprensible la mutua interacción entre las criaturas, todavía quedaría por presentarse Hume para demostrar que igualmente incomprensible es esa acción de Dios sobre las criaturas, concebida de esa forma, y el resultado será que en vez de la glorificación de Dios se impondrá el escepticismo.

Pero probemos a entrar en el pensamiento profundo de Malebranche: acaso lo encontremos más afín de lo que se cree a las antiguas concepciones y a las corrientes modernas. Esa idea de una causalidad única interviniendo en determinadas *ocasiones*, conforme a ciertas leyes, ¿no se parece a la de Claude Bernard, el cual creía igualmente que sólo existía una *causa*, y que las que nosotros llamamos causas son sólo *condiciones*, o lo que viene a significar prácticamente lo mismo, *ocasiones*? De hecho, en el mundo moderno apenas hay más que dos concepciones sobre la causalidad: la de los empiristas, que ven en ella una simple sucesión regular, como Hume, y la de los racionalistas, que la reducen a la idea de conexión lógica, o dicho de otra manera, a la idea de ley.

---

12 Cfr. Q. III de *Potentia*, art. 7; *Summa Theol.*, 1.ª Pars, q. 22, art. 3.

Pero, por otra parte, si penetramos bien en el fondo de las doctrinas antiguas, traspasando la capa de antropomorfismos verbales que las envuelven, ¿qué encontramos? Según Tomás y Aristóteles, todo ser obra en cuanto que está en acto; ahora bien, entre el ser en acto y su efecto no se supone ningún *quid tertium,* a título de virtud activa del ser o del ejercicio de esa virtud, como un conato o un esfuerzo. La virtud activa del ser en acto es su misma actualización y el ejercicio de su virtud es lo que pasa en el paciente, es decir, el efecto. *Actio est in passo.* Por consiguiente, entre la causa en acto y su efecto sólo existe un vínculo ideal, un orden de cosas resultante de su creación, o dicho de otra manera, una ley, y en último término, la voluntad de Dios.

Así que Malebranche no estaba tan lejos de los antiguos como él creía. Lo que los separa son más que nada palabras, o si se quiere, imágenes mentales diferentes. Y desde luego la forma de pensar o de expresarse de Malebranche no es la mejor. En efecto, al dar Dios a los seres en acto lo que son, les da realmente el ser causas, puesto que precisamente por ser lo que son se producen determinados efectos. Decía Malebranche: cuando nos parece que empujamos un cuerpo, es Dios el que lo produce primero en el punto de arranque y luego en el de llegada. Pero primero creó el cuerpo impulsante donde estaba antes del impulso y luego en el impulso, y el primer fenómeno es el origen del segundo. Eso es lo que llamamos ser su causa. Eso no quita que Dios sea la única causa primera de todo. Pero eso nadie lo niega. Tomás repitió mil veces que las causas segundas no son más que *instrumentos* en las manos de la Causa primera.

Por lo demás se engañaría quien creyese que en la misma mentalidad de Malebranche las causas ocasionales no son realmente causas a su manera. Aunque no tienen eficiencia por sí mismas, la tienen a través de la causalidad creadora en virtud de la ocasión concreta que ofrecen solicitando su intervención. Así la ponen en acción en cierto modo y con ello determinan el hecho, y así convierten una causa general y universal en causa particular aplicada a un objeto concreto. Por eso, al hablar de las *causas ocasionales* no hay que suprimir ninguna de esas dos palabras, y menos la primera que es el sustantivo. Se da la ocasión; pero como ésta es determinante, se da automáticamente la causa.

LAS CAUSAS FINALES

Resulta interesante destacar la idea de Malebranche sobre las causas finales. Sabemos que Descartes las eliminó de la ciencia, contentándose con decir en general que Dios lo hace todo sabiamente, pero que nosotros desconocemos totalmente sus intenciones y por consiguiente no podemos saber a dónde *tienden* las cosas que creó. En realidad, para él no *tienden,* pues la tendencia implica naturaleza activa, con su virtud y su *forma,* conceptos que no caben en su filosofía.

Malebranche profesa la misma filosofía, pero no deduce las mismas consecuencias, pues es menos escéptico sobre las intenciones de Dios. Le parece evidente que Dios quiso una infinidad de ajustes y convergencias con vistas a obtener ciertos fines palpables, como los que se producen en el mundo de los seres vivos. Una materia abandonada al juego de las leyes naturales de la física sería incapaz de producir semejantes efectos. Hace falta una orientación, un "papirotazo" más ingenioso que el que ridiculizó Pascal. De hecho, Dios puso en marcha una máquina con un sistema inicial tan bien calculado que podría ir fabricando todo el universo material, incluidos los seres vivos. Así concilió Malebranche el finalismo con la doctrina cartesiana. Lo único en que se aparta de ella es en aceptar ciertas finalidades evidentes de la naturaleza, que Descartes nunca quiso admitir. Su doctrina podría calificarse exactamente como "mecanicismo preordenado".

LOS ANIMALES MÁQUINAS

Como se ve, esto implica la teoría de los animales máquinas. Su construcción es el resultado de la pura y simple aplicación de las leyes de la extensión y del movimiento en combinación con un impulso inicial. No existe alma animal, ni autonomía de movimiento, ni sensaciones, ni apetencias, ni instintos. Todo esto es pura apariencia, como la mímica de los personajes en el reloj de Estrasburgo. Se dice que el dulce Malebranche daba puntapiés a su perra, en la seguridad de que no sentía.

LA EXISTENCIA DE DIOS

Al remontarse a Dios, Malebranche encuentra su existencia al alcance de la mano, por decirlo así, puesto que su sistema la postula inmediatamente para el funcionamiento de la mente. Descartes decía: *pienso, luego existe Dios;* pero ésta era sólo la segunda consecuencia de su *Cogito;* en cambio, para Malebranche es condición intrínseca. Porque pensar es ver en Dios.

Con todo, esta manera de conocer a Dios es muy relativa y parcial; por lo demás podemos conocerle de otras muchas maneras. Existen todas las pruebas de Dios que queramos, puesto que el vértice de la pirámide universal puede escalarse desde todas sus aristas. Pero Malebranche prefiere sacarlas de su propio sistema, diciendo por ejemplo: los sentimientos que se producen en nosotros no pueden tener por causa ni los objetos exteriores, ni nuestro cuerpo ni nuestra alma, sino sólo un ser dotado de conocimiento perfecto y universal; porque esa causa debe producir dichos sentimientos en armonía con las leyes que rigen la unión del alma y del cuerpo y nuestras relaciones con toda la naturaleza. Una vez probada esta proposición miembro a miembro, tenemos a Dios, al mismo tiempo que todo el sistema malebranchiano.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Ya se comprende, por lo demás, que Malebranche se entusiasmaría sobre todo con el argumento anselmiano. Y en efecto, lo rehace a su manera, como había hecho Descartes. Ambos pretenden que la idea del ser, prescindiendo de toda determinación, es propia y positivamente la idea del infinito; que dicha idea es anterior en nosotros a la de finito, la cual limita su amplitud, y que, como nada finito puede representar lo infinito, sólo se lo puede concebir en sí mismo, y por tanto, para poderlo concebir tiene que existir.

Enfocando así el argumento y probando a Dios "a simple vista", como él asegura, Malebranche creyó excluir la hipótesis de que un "mal genio" pudiera introducirse en nuestros razonamientos, si no se le cerraba la entrada. Con eso pensó que perfeccionaba el sistema de

su maestro. Así podría ser muy bien, si esa "simple vista" en que se apoya fuese algo más que una simple intuición personal, incomunicable y sin fuerza ninguna probativa.

Para colmo, ese argumento tal como lo propone, por desgracia da por supuesto su propio sistema, pues se basa en la teoría de que cuando pensamos en una criatura, la vemos en la idea eterna que la representa y no en sí misma. Por eso podemos ver su esencia sin ver su existencia. Ya vimos que para Malebranche el ser visto no incluye el existir. Pero la cosa varía tratándose del Infinito, que es el Ser por esencia. Aquí vuelve a remachar el clavo: Si lo pensamos, dice, no puede ser a través de ninguna representación, pues nada puede representarlo en su plenitud. Sólo se lo puede concebir viéndolo, y no se lo puede ver si no existe [13].

Esto sería conclusivo si viésemos a Dios intuitivamente. ¿Se atrevería a afirmarlo Malebranche? Sería batirse en vano en esto como en lo demás. Y hasta se vería más embarazado que cuando se trataba de las ideas en general, pues no le cabría el recurso de decir como antes: podemos ver las ideas de Dios, sin ver a Dios en sí mismo. Aquí habría que verlo en sí mismo, para comprobar en Él la identidad entre su esencia y su existencia, que es su característica más peculiar y exclusiva. Pero la verdad es que no vemos a Dios. Sólo vemos una idea fabricada, de la que no puede deducirse nada fuera de su propia coherencia; y así no queda del pretendido argumento más que sus cenizas.

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

En general Malebranche concibe los atributos divinos de acuerdo con toda la tradición, aunque introduciendo acá y allá ciertas nociones, derivadas exclusivamente de su propio sistema. Insiste mucho en la necesidad de evitar el antropomorfismo. Todo juicio sobre Dios, dice, debe basarse en la "noción de lo incomprensible". Por eso se resiste a llamar a Dios espíritu, estimando insuficiente la división tradicional entre cuerpos y espíritus. Dios, como infinito, se eleva sobre los espí-

13 *Recherche*, l. III, II, c. 6.

ritus infinitamente más que éstos sobre el cuerpo. Su verdadero nombre es: *El que es* [14].

EL GOBIERNO DIVINO

Después de esto sorprende ver al P. Malebranche adoptar una actitud tan intrépidamente racionalista, al tratarse del gobierno divino. En este punto Descartes había exagerado la transcendencia divina; su discípulo la rebaja. Dice con razón que "Dios no obra por capricho y que sus designios se desarrollan a la luz de su sabiduría" [15]. Pero para Malebranche esa luz de Dios parece ser la de un espíritu racionalista, olvidado del Insondable. En efecto, de ahí deduce la predestinación *post praevisa merita,* lo que constituye un patinazo metafísico garrafal.

La misma falta comete cuando en ese mismo libro se propone demostrar que sin el dogma del Hombre-Dios es imposible compaginar la realidad de un mundo finito con el poder y los designios de un ser infinito [16]. Atribuye a Dios nuestra concepción de las relaciones entre su propio poder y sus efectos en el tiempo, entre su sabiduría contingente y sus manifestaciones contingentes. Malebranche incurre en la equivocación de convertir lo que podría pasar como *razón de conveniencia* en tesis absoluta y eso en el mismo terreno filosófico, en el que no tiene cabida.

Lo mismo, cree a pie juntillas en las "leyes generales" y en la "simplicidad de los procedimientos", conforme a los cuales piensa que obra Dios siempre. ¿Cómo queréis que Dios no sea razonable? Es decir, tan razonable que razone como el P. Malebranche, que lo hace tan bien. Es una manía corriente y no sólo filosófica la de querer que Dios encaje en nuestros moldes mentales. Malebranche tiene genio y se confía a él. Pero Dios no tiene genio; sus normas son diferentes: "Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos, dice Yavé" *(Isaías,* 55, 8). Se comprende un poco que Bayle, acentuando las servidumbres que Malebranche impone a Dios,

14 *Recherche,* l. III, II, c. 9.

15 *Traité de la nature et de la grâce,* tercera aclaración, núm. 26.

16 Cfr. además *Entretiens sur la métaphysique,* IX.

le acuse de haber introducido "una fatalidad peor que la estoica". No era ésta ciertamente su intención ni tampoco la realidad, pero vista desde cierto ángulo, la crítica no va descaminada.

LA IDEA DE CREACIÓN

Malebranche, como tantos otros, confunde la idea de creación con la de principio. Para él la expresión "criaturas eternas" es una contradicción [17]. Y es que lo entiende de la eternidad propia de Dios, la cual supone la inmutabilidad, es decir, una duración indivisible. Pero esto no resuelve la cuestión del tiempo infinito de las dos partes.

EL PROBLEMA DEL MAL

Por lo que se refiere al problema del mal, Malebranche no se contenta con respuestas generales, como las deficiencias inherentes al estado de los seres creados, o como la voluntad permisiva. Pretende demostrar que todos los males particulares son el resultado de ese gran bien integrado por la generalidad y la simplicidad de las leyes, que son la condición de la sabiduría y de la inmutabilidad creadora. Dios no quiere sólo un universo digno de sí, sino además un mundo regido por leyes dignas de sí, que reflejen su simplicidad, su capacidad de producir grandes efectos con medios insignificantes y reducidos en número. Pero ha de resignarse a tolerar los inconvenientes inherentes a ese plan.

EL PROBLEMA DEL ALMA

Supuesto que Malebranche cree en los animales máquinas por las razones que ya conocemos, lógicamente debe aplicar su teoría al cuerpo humano en todo lo que no depende de la inteligencia, único elemento del hombre que escapa a las leyes de la extensión y de sus modos. No teme escribir: "Un cuerpo sin alma, organizado como el

17 *Entretiens sur la métaphysique,* IX, 3.

de un hombre sano, sería capaz de efectuar todos los movimientos que acompañan a nuestras pasiones" [18].

Se trata de movimientos, no de pasiones, pues éstas pertenecen sólo al alma, según Malebranche, Agustín y *a fortiori* Descartes. Pero la expresión no deja de ser sorprendente. Es como decir que el hombre tiene *espíritu,* pero que no tiene alma. En el sentido propio de la palabra el alma es forma sustancial, y nuestro autor no admite tales formas. El alma humana (pues continúa empleando este nombre) no tiene más función que la del pensamiento con todas sus ramificaciones, entre las que incluye la sensación, la imaginación, el placer y el dolor. Pero no es principio de la vida orgánica, y por consiguiente no hay que atribuirle las acciones y reacciones del cuerpo.

Entonces ¿cómo esplicar la correlación entre los pensamientos del alma y sus repercusiones cerebrales, entre las emociones del alma y el movimiento de los *espíritus animales?* Sencillamente, como una "consecuencia de ciertas leyes naturales que Dios estableció y a las que se atiene indefectiblemente" [19]. Entre ellas no existe conexión, sino pura *armonía preestablecida,* en frase de Leibniz, o puro *paralelismo,* en expresión de Malebranche, debido a que las "ideas" relativas a las cosas corporales —yo diría los estados de conciencia— se producen en nosotros con *ocasión* de su acción sobre la máquina física.

La psicología de Malebranche por lo que respecta a sensación, imaginación, memoria y hábitos, es total y rigurosamente mecanicista. No se puede decidir con certeza si existen hábitos y memoria propiamente espirituales, pues no poseemos idea clara y distinta del alma ni por consiguiente de sus posibles disposiciones. Podemos pensar que Dios provee en este caso en favor del que ha pensado o querido muchas veces una cosa dándole la facilidad de volverla a pensar o querer. Pero esto es sólo una concesión. En el fondo y en contra de Descartes, cuya opinión exagera en este punto, Malebranche no es partidario de memoria ni de hábitos propiamente espirituales. Con esto, como se ve, compromete gravemente la autonomía funcional del ser humano, del ser creado, tanto en los detalles como en las piezas básicas de la filosofía.

---

18 *Recherche de la vérité,* l. I, c. 4, núm. 3.

19 *Traité de morale,* I, c. 10.

EL CONOCIMIENTO DEL ALMA

Malebranche concibe el conocimiento que tiene el alma de sí misma de una manera original, contraria a sus fuentes ordinarias de inspiración. El alma tiene el sentimiento de sus propias modificaciones: pensamientos, sensaciones, placer, dolor, deseo, etc. Pero éstas no son modificaciones de la extensión, en que consisten los cuerpos; por consiguiente no son las modificaciones de una sustancia corporal, y así se conoce el alma, por sus actos, como incorporal.

Este conocimiento que adquiere el alma de sí misma no se obtiene por ideas, pues ni siquiera nos formamos idea de ella, y sólo sabemos de lo que es capaz por experiencia y por haberlo experimentado; y nunca por deducción. Tampoco sus emociones nos revelan sus relaciones, mientras que, en cambio, la geometría nos revela las relaciones de la extensión y, por consiguiente, la idea de las cosas. En una palabra, el alma es ininteligible para sí misma. "Yo no soy más que tinieblas para mí mismo; mi sustancia me resulta ininteligible por mis propias fuerzas, y jamás sabré lo que soy hasta que se digne Dios manifestarme el arquetipo conforme al cual me formó" [20].

Esto está en contradicción con la doctrina de Descartes, el cual pretende conocer el espíritu antes que el cuerpo y mucho mejor que el cuerpo y sólo conocer éste a través de aquél. También se opone a la mayoría de los representantes agustinianos, y en esto resulta más razonable. Malebranche añade una bonita consideración y es que si conociéramos realmente nuestra alma, nos fascinaría tanto su belleza y sus riquezas virtuales que no podríamos pensar en otra cosa ni preocuparnos por nuestro cuerpo ni por cualquier otro, ni consideraríamos nuestra carne como parte integrante de nosotros. En este último punto se desvía de Agustín y del mismo Tomás, con quien iba coincidiendo en lo demás.

En todo caso hay que señalar que esta teoría es un mentís a las pretensiones abusivas del idealismo puro, que quiere aplicar al mismo espíritu el tipo de conocimiento propio de la ciencia de los cuerpos. En cambio, prepara la psicología introspectiva de Maine de Biran y de

---

[20] *Réponse au livre* (de Arnauld) *des vraies et des fausses idées*, c. 22.

Bergson, al mismo tiempo que proporciona con sus aplicaciones, materiales al asociacionismo y a la psicofisiología ulterior.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Malebranche explica el libre albedrío al modo tradicional, por la desproporción entre los bienes particulares y el apetito hacia el bien universal que el mismo Dios imprime en el alma. Parece que Descartes atribuyó al libre albedrío un carácter absoluto, que le hacía igual en todos los hombres. Malebranche opina que así debió ser en su origen; pero en el estado de naturaleza caída no existen dos personas igualmente libres respecto a los mismos objetos, pues no hay dos con la misma composición, equilibrio o desequilibrio de tendencias malas o buenas. El orden puede ser uniforme; el desorden jamás.

Donde desbarra el pobre es al atacar la premoción física de los tomistas, que evidentemente no comprendió. Es cierto que no faltaban tomistas para ayudarle, sobre todo aquel Boursier contra quien dirigía sus argumentos [21]. Pero no acababa de captar que el problema de la premoción física bien enfocado coincide en realidad con el problema de la creación. Según Malebranche, Dios crea indudablemente al hombre que piensa y que quiere, pero no al hombre que *consiente*, es decir, al hombre que acepta un bien particular que podría rechazar. Dios lo crea solamente con el *poder* de consentir. ¡Como si pudiera escapar a Dios la obra, cuando no se le puede escapar el mismo poder obrar! [22].

Malebranche se esfuerza por demostrar que el consentimiento no es una modalidad del alma que implique cambio ninguno en ella. Uno se pregunta entonces qué es, y qué puede significar un hecho psicológico que no es al mismo tiempo un caso ontológico derivado de la creación.

---

21 Cfr. *Réflexions sur la prémotion physique*, 1715.

22 *Recherche*, 1.ª aclaración.

LA MORAL

Malebranche es fecundísimo en ideas morales, pero en el fondo no añaden nada nuevo a las doctrinas tradicionales. Su único guía es el Evangelio. Todo su trabajo se reduce a justificar e ilustrar sus prescripciones al contacto de las situaciones concretas y de las ideas corrientes. A este efecto recurre al sistema cartesiano, insistiendo sobre todo en la idea de orden, que constituye, a su juicio, la clave de bóveda lo mismo en moral que en sociología y política.

MALEBRANCHE Y EL PASADO CRISTIANO

En resumen, la postura de Malebranche por lo que respecta al pensamiento cristiano no se caracteriza por la más mínima tendencia al relajamiento o a la infidelidad, sino al contrario, por un exceso de celo, que parece ha de atribuirse al teocentrismo beruliano, de tipo místico. Este exceso se produjo en dos direcciones. En su afán de ensalzar a Dios no encuentra mejor procedimiento que atribuir exclusivamente al Creador lo mismo que fundamenta en su creación la autonomía de su criatura. Ese totalitarismo de Dios acaba por destruir en su sistema la naturaleza en su triple aspecto de ser, de conocimiento y de acción. Por otra parte, deseoso de conferir a las verdades de la fe una autoridad indiscutible, racionaliza más de lo que era razón, confundiendo en parte los distintos planos y utilizando al efecto una filosofía que contaba con el auditorio de su época, pero cuya caducidad pronosticaron los mejores jueces.

Doble o triple falla, si se quiere, pero que no disminuye en nada la filiación del gran oratoriano a la línea filosófica de los pensadores cristianos y a su más auténtica tradición. Su única ambición fue constituir una síntesis racional de la fe que abarcase la ciencia. No se puede negar en serio que fracasó; pero derrochó en el empeño una riqueza incomparable de pensamiento y un ardor que le conquistó la simpatía universal. Esos valores son suyos, pero no menos lo son del Evangelio, que llenaba su corazón, inspiraba sus esfuerzos, sostenía interiormente a este pensador orgulloso y animoso, que no sabía retroceder

ante ninguna verdad claramente percibida ni ante riesgo alguno. Habrá más de uno que le aventaje en seguridad y precisión; pero ninguno como Malebranche mereció el calificativo de filósofo cristiano.

III. LEIBNIZ

Leibniz fue también heredero de Descartes en ciertos aspectos, pero bastante más moderado en su adhesión que Malebranche. Fue un pensador genial y universal y entró de lleno en el movimiento científico desencadenado por Copérnico y Galileo; pero en metafísica fue más bien un reaccionario, en el sentido de que intentó coordinar las nuevas ideas con las antiguas, vistas a través de sus propias elucubraciones. En esto no trató de disimular que tomaba por guía las influencias religiosas. Vio los peligros del cartesianismo y los del sistema de Malebranche, aunque éstos no eran tan visibles y aunque sentía por él gran aprecio. Pretendió conciliarlo todo, adoptando una postura media, no sólo superficial, como los eclécticos, sino en profundidad, explorando las fuentes comunes de la verdad, que los sistemas suelen dispersar. Hay en su doctrina cosas muy extrañas: todas tienen por objetivo salvar algún gran principio, y ninguna compromete lo esencial. Las verdades que sostuvo con más insistencia y calor comunicativo fueron las más altas verdades cristianas. En su *Discours de métaphysique,* después de afirmar el reino de la justicia y del amor en el universo, concluye con estas notables palabras: "Los antiguos filósofos conocieron poquísimo estas verdades tan importantes; sólo Jesucristo las expresó divinamente, de una manera tan clara y tan familiar que supieron captarlas las mentes menos capacitadas. Así su Evangelio cambió totalmente el curso de las cosas humanas" [23].

¡Precisamente la tesis de mi libro! Al abordar a un filósofo que se expresa así, tenemos, pues, la seguridad de encontrar en él un testigo de excepción para mi tesis, y frecuentes y elocuentes confirmaciones al analizar su doctrina.

---

23 *Discours de métaphysique,* 37, ed. Lestienne, Alcan, 1907.

LA VIDA DE LEIBNIZ

Nació en Leipzig el 1 de julio de 1646, de una familia eslava que hacía tiempo se había fijado en Alemania. Se llamó Gottfried Wilhelm Leibniz (o Leibnitz) y fue lo que se llama un niño prodigio lo mismo en filosofía que en todo. Cuenta él mismo que paseando por los alrededores de Leipzig se preguntaba decididamente si conservaría las formas sustanciales: tenía entonces quince años. En efecto, se había iniciado en filosofía escolástica y teología al mismo tiempo que en humanidades clásicas, y siempre conservó gran aprecio por ellas. Pero en este momento se embarcó en el mecanicismo cartesiano y con ello se aplicó a las matemáticas, en las que había de revelarse como un gran inventor.

Dedicó su tesis de bachiller, de 1663, al estudio de la *individuación,* inclinándose al sistema nominalista. Desde entonces aplicó su espíritu investigador a la lógica matemática y a lo que constituiría más tarde su *característica universal.* Cultivó también la jurisprudencia concentrándose en su aspecto racional más que en el empírico, en que suele fijarse la mayoría. Concibió una filosofía del derecho organizada lógicamente y fundada en la naturaleza. Se afilió a la sociedad de los *Rosenkreuzer* (Cruz-rosa) y practicó la alquimia, sin compartir las supersticiones tan frecuentes en estos grupos. Además, a la sombra de su amigo el barón de Boinebourg, distinguido estadista, se mezcló en los acontecimientos políticos de su época, analizándolos como filósofo: ya no los perdería de vista a lo largo de su vida, como tampoco los movimientos religiosos.

En 1670 le eligieron consejero del tribunal supremo de Maguncia. En 1667 dedicó al elector una obra jurídica, en la que exponía sus ideas y proponía reformas. También combatió el ateísmo en un trabajo titulado: *Confessio naturae contra atheistas.* Propugna la idea de que los sabios deben interpretar los fenómenos físicos sin recurrir para nada a las causas suprasensibles; pero que los elementos de la naturaleza y las determinaciones que revelan necesitan una explicación; que la extensión, la figura y el movimiento, a los que se apela con todo derecho, podían haber dado una serie infinita de resultados

totalmente diferentes; que hubo elección, y por consiguiente, un *elector*.

Simultáneamente trabajó en la revisión del *Corpus iuris* y reeditó la obra del humanista italiano Marius Nizolius, en la que celebra el renacimiento y denuncia a los "bárbaros". Estos bárbaros eran los escolásticos. Leibniz en su *Disertación* preliminar admite sus abusos, pero censura a su autor por englobar en su reprobación a los antiguos y por no saber distinguir entre los filósofos decadentes y un maestro como Tomás de Aquino.

En 1671 entró en relaciones con la Sociedad Real de Londres y la Academia de Ciencias de París. A la primera dirigió una memoria titulada: *Theoria motus concreti*, y a la segunda: *Theoria motus abstracti*. Es el preludio de sus tesis sobre el movimiento; en ellas propone también hipótesis cosmológicas en consonancia con ellas. Al mismo tiempo ahonda la cuestión de la sustancia, que constituirá la base de su doctrina. En este respecto rectifica las ideas cartesianas, cuya estrechez le escandaliza. Reducir los cuerpos a la pura extensión le parece una depauperación metafísica inaceptable. Se impone el concepto de sustancia como lazo entre lo espiritual y lo corporal, que el cartesianismo había desconectado. Fue una discusión que había suscitado su amigo Boinebourg a propósito de la transubstanciación y que Leibniz prosiguió en una serie de cartas dirigidas a Arnauld en el transcurso de 1671.

De 1672 a 1676 se dedicó a viajar. Realizó una misión diplomática ante Luis XIV, a quien quiso inducir a la conquista de Egipto para destruir a Turquía, último baluarte de la barbarie en Europa. Esto le proporcionó la ocasión de entablar contacto con el movimiento científico y filosófico de Francia, que eran entonces los que predominaban en Occidente. Allí se relaciona con Arnauld, estudia los escritos matemáticos de Pascal, colabora con Huyghens, inventa una nueva máquina de cálculo capaz de extraer raíces. Entonces fue cuando en 1676 dio a conocer su gran descubrimiento del cálculo diferencial, parte de cuya gloria cabía a Newton y algo también a Pascal, que le proporcionó las primeras bases, como reconoció el mismo Leibniz. Este método despertó un interés inmenso porque permitía estudiar matemáticamente el continuo, presente en toda la naturaleza, e incorporar

así a la teoría una cantidad de casos que hasta entonces se abandonaban al empirismo.

Habiendo muerto el elector de Maguncia y su amigo Boinebourg, Leibniz abandonó el electorado y aceptó el cargo de bibliotecario y consejero ducal en Hannover. Allí se dirigió desde París, pasando antes por Inglaterra y Holanda, donde tuvo entrevistas fecundas con el geómetra Collins, amigo de Newton, y con Spinoza. Desde este momento Leibniz irradió su actividad hacia todas las ramas de la ciencia y a toda Europa. Fue matemático, físico, historiador, teólogo, jurista, político, organizador y administrador, corresponsal de todas las revistas de su tiempo, consejero de varios príncipes, y un hombre apasionado a la vez por la prosperidad de su país y por el orden universal, que le obsesionaba en su triple aspecto político, cultural y religioso. Consagró años enteros a gestionar —sin éxito— la unión de las Iglesias. Quiso unificar también los sistemas filosóficos, y en el suyo siempre se propuso coordinar lo que Descartes había disociado: la materia y el espíritu.

Hacia 1685, cuando contaba 40 años, se declaró en posesión de su doctrina definitiva. Gira ésta alrededor de su concepción original sobre la sustancia y el movimiento. No la construyó, como Bergson, partiendo del alma para irradiar desde ella hacia abajo, a la naturaleza, y hacia arriba, a Dios, sino partiendo de la naturaleza para subir desde ella a los dos grados superiores y hasta el mismo mundo sobrenatural. Desde este punto de vista pueden escalonarse así las obras fundamentales de Leibniz: *Le Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695); los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703); la *Théodicée* (1710) y como síntesis de su obra la *Monadologie* (1714).

El mismo Leibniz en varias cartas a diversos destinatarios afirma el parentesco de su doctrina con la de los escolásticos y por encima de ellos con las de Platón y Aristóteles, contraponiéndola, en cambio, a las de Descartes, Gassendi, Locke, Spinoza y de todos los atomistas y mecanicistas.

¡Cosa extraña! Una parte considerable de los inmensos trabajos de Leibniz están aún sin publicar; y de los publicados casi todos lo fueron póstumamente; el más importante de todos desde el punto de vista que nos interesa aquí, los *Nouveaux essais*, se editaron por pri-

mera vez 50 años después de su muerte. Este retraso obedeció a un noble escrúpulo. Leibniz había discutido con Locke las teorías del *Essay* del filósofo inglés. Leibniz escribió secretamente una refutación completa, pero al morir su interlocutor, no quiso atacar públicamente a un hombre que no podía ya defenderse y guardó la obra entre sus manuscritos. Entre sus incomparables escritos, sólo la *Théodicée,* con algunos otros opúsculos y memorias, vieron la luz pública por obra del autor.

Leibniz murió el 14 de noviembre de 1716, abandonado de su príncipe elector, que se había convertido en rey de Inglaterra, y tan aislado de todos que sólo asistió a su funeral su secretario Eckhart. Ni la Sociedad de Ciencias de Berlín, fundada por él, ni la Sociedad Real de Londres dieron noticia de su muerte. Solamente la Academia de Ciencias de París se honró pronunciando por boca de su secretario Fontenelle un elogio fúnebre, cuya celebridad ha perdurado hasta nuestros días.

EL MÉTODO LEIBNIZIANO

Como acabo de indicar, el espíritu de Leibniz se mueve en una doble dirección: en profundidad mediante una intensa reflexión personal y en extensión radial hacia todos los campos, en un intento de abarcar en cuanto es posible todos los aspectos de las cosas y de captar todas sus luminosidades.

Este último rasgo le destaca vigorosamente sobre Descartes, que pretendía no necesitar leer nada, pues esperaba encontrarlo todo por sí mismo; en cambio, le emparenta con Tomás, la abeja solícita, y con Aristóteles, el "lector", como le llamaba Platón. Su ambición por abarcar todos los aspectos de las cosas le libró del peligro de restringir el campo de la filosofía, como Descartes y tantos modernos, y de mantenerla al margen de la historia, del derecho, de la economía política y de la teología. Sin querer embrollar los métodos, Leibniz se propuso examinarlo todo a la luz de la filosofía y cavar más hondo que los sistemas conocidos hasta entonces, para descubrir sus puntos de contacto, y juzgar según ello de sus derechos, limitaciones, aciertos y desatinos. Un programa sobrehumano que estuvo muy lejos de

realizar el mismo que lo concibió, a pesar de sus admirables dotes. Pero siempre será un mérito el haberlo intentado.

Para realizar sus ambiciones intelectuales Leibniz contaba con los siguientes procedimientos de investigación: primero, la experiencia, a la que atribuye más importancia que Descartes, que creía poder fijar como *a priori* las obras de la naturaleza sin más que aplicar ciertas leyes generalísimas, sacadas de la matemática. Por ese procedimiento, observa Leibniz, sólo deducirá lo posible; es como si pretendiese componer la *Ilíada*, calculando las combinaciones del alfabeto, sin conocerla previamente.

Pero tal vez, remontando más arriba, se podrán encontrar principios más generales que los de la cuantidad abstracta, y que sin embargo sean conclusivos *modo mathematico*, como hicieron los jurisconsultos romanos, en los que encontramos demostraciones exactas en materia moral [24]. Es cuestión de adaptación. Ya en matemáticas puras se adaptó el método numérico al estudio de la cantidad continua, al aplicar el álgebra a la geometría.

Si se emplease una lógica general —de la que las matemáticas fuesen un caso particular— ¿no podrían encontrarse *signos apropiados* y *caracteres propios*, tan manejables como los signos matemáticos y que permitiesen llegar en cualquier terreno, metafísico o moral, a conclusiones tan categóricas como en física? Analícense los conceptos elementales y sus combinaciones y hállese una formulación fija y adecuada: con eso dispondríamos de un lenguaje filosófico universal y de instrumentos no sólo de demostración sino de investigación. Con esto no se pretende negar lo peculiar de cada orden de conocimientos, sino desbordarlos, encontrando a cada cosa no sólo el antecedente abstracto capaz de hacerla posible, sino el principio real que la hace necesaria. Leibniz llama a ese principio *razón suficiente* y al conjunto del procedimiento *característica universal*. En seguida se ve que semejante método, erigido en absoluto —como pretende su autor— tiende a lanzar la razón humana más allá de sus límites con desconocimiento de sus fuerzas naturales, y también a deformar lo real al proclamarlo racional en todas sus partes, siendo así que contiene elementos de irracionalidad debidos a la materia y a las realidades espirituales inac-

24 *OEuvres philosophiques*, ed. Erdmann, 342b.

cesibles al concepto, a la idea clara y distinta y a la pretendida razón suficiente. Más adelante veremos los pasos en falso que dio Leibniz por su racionalismo excesivo. El error estaba en las premisas y por fuerza había de influir en las consecuencias.

Leibniz previó algunas clarísimamente, y con tanta más claridad cuanto que estuvo a punto de caer en ellas. Seducido por el rigor lógico y por la unidad "inconsútil" del espinozismo, no quiso renunciar a sus ventajas al desentenderse de él; y a ese esfuerzo dedicó gran parte de su labor filosófica. En su deseo de que toda proposición, lo mismo de hecho que de principio, hallase su fundamento en la naturaleza de las cosas, sostuvo que en toda oración gramatical el sujeto contiene virtualmente el predicado, de forma que si se analiza a fondo el contenido de aquél se puede deducir éste: así, por ejemplo, desarrollando adecuadamente la noción individual de Alejandro Magno, se debería poder deducir todo lo que haría y le sucedería: "como que vencería a Darío y a Poro", y que moriría de "muerte natural o envenenado" [25].

Al llegar ahí, a dos pasos del determinismo absoluto con todas sus consecuencias morales, Leibniz vira en redondo y saca de su principio lógico una conclusión metafísica, que él mismo encuentra sorprendente. Y es que "cualquier sustancia individual expresa el universo entero a su modo y bajo cierto aspecto". Pues, si de la noción completa de un individuo se puede deducir lo que hará o sufrirá, es porque está en armonía con la totalidad de las cosas y es *compatible* con ellas. Esta conexión universal que podría probar, como en Spinoza, que el sujeto en cuestión se identifica en realidad con el todo y que sólo existe una sustancia, para Leibniz sólo prueba que "siempre hubo en el alma de Alejandro restos de cuanto le pasó, señales de cuanto le pasará y hasta vestigios de cuanto pasa en el universo" [26]. Aquí se presiente el monadismo y la distinción entre *cierto* y *necesario,* que habremos de examinar más adelante.

En religión admite el principio de la revelación y lo acepta personalmente. Pero en nombre de la continuidad universal, base de su método, se propone organizar jerárquicamente los datos de la razón

25 *Discours de métaphysique,* 8.
26 *Ibid.*

y de la fe, pues aunque ésta es original y superior a aquélla, enlaza con ella y no le es inaccesible. "Comienzo como filósofo y termino como teólogo", decía.

Distingue más o menos como Tomás entre verdades necesarias *ex suppositione,* o de *hecho,* y verdades necesarias de *derecho,* en virtud del principio de contradicción; con la diferencia de que Leibniz pone por encima de las exigencias del principio de contradicción las del postulado de razón suficiente, como ya dije. También distingue con Tomás entre lo necesario accesible a nuestra razón y lo necesario inaccesible a ella, aunque no contrario. "Lo que se opone en nosotros a los misterios no es la razón ni la luz natural ni el encadenamiento de las verdades, sino la corrupción, el error, el prejuicio, las tinieblas" [27].

Pero como protestante que era y poco seguro del papel de la autoridad docente y de las garantías que nos ofrece, parece haber atribuido a la razón el derecho de controlar previamente y, llegado el caso, aun de eliminar cuanto fuese evidentemente contrario a los principios racionales, por más que se lo quisiera hacer pasar como dogma. Ante esta reserva no parece que la fe de Leibniz en la revelación fuese absoluta. Pero acaso quería indicar simplemente que la razón funciona sólo como toque de alarma y que cuando su oposición es tajante y firme debe hacernos pensar que el pretendido dogma no es tal dogma, por más que así lo creyesen temporalmente en determinados ambientes o épocas. Esto es ortodoxo. Y sin duda que Leibniz vio en el caso de Galileo un buen ejemplo de ello, como lo vio Descartes.

RECHAZA EL MECANICISMO CARTESIANO

El paso más fundamental que dio Leibniz en filosofía fue el abandono del mecanicismo cartesiano, que había abrazado en un principio, convencido de que valía para resolverlo todo. El mecanicismo es una interpretación de la experiencia en un plano puramente matemático, que tiene en cuenta las causas eficiente y material, pero descarta totalmente las causas final y formal, a las que clasifica entre las

[27] *Discours de métaphysique,* 61.

entidades de que el cartesianismo hace caso omiso. Ahora bien, al analizar el mismo mecanicismo, Leibniz reconoció con gran sorpresa que no bastaba —como le pasó a Bergson con el evolucionismo spenceriano—; que suponía que la realidad era de naturaleza puramente geométrica e inerte, integrada exclusivamente por la extensión y por sus modificaciones, siendo así que los hechos nos demuestran la existencia de fuerzas en acción y que la naturaleza está animada, como ya lo vio Aristóteles cuando dijo que el movimiento es como la vida de la naturaleza.

Lo que falseó Descartes fue el mismo concepto de movimiento, convirtiéndolo en algo abstracto, cuando en realidad es concreto. Sólo vio lo que pudo concebir en él geométricamente y no lo que encerraba realmente. Así confundió la cantidad de movimiento con la cantidad de energía (la $m.v$ con la $m.v^2$), con lo que se cerró el paso para explicarse una cantidad de hechos elementales: ¿por qué los cuerpos ofrecen resistencia al movimiento; por qué uno mayor ofrece más resistencia que otro menor; por qué un cuerpo en movimiento no puede mover a otro en reposo, sin retardar su propia velocidad; por qué es distinto un cuerpo inmóvil de un cuerpo en movimiento, considerado en uno de sus estadios? Este último caso es impresionante. No hay geometría capaz de explicar que un móvil, tomado en un punto de su trayectoria, sea algo más de una extensión con una posición. Y, sin embargo, ese móvil tiene además su impulso. ¿Cuál es su principio?

Aquí entra en juego el dinamismo de Leibniz. Éste no sólo cree en la extensión como característica de los cuerpos, sino en la energía. Pero ¿cree realmente en la extensión? ¿No será ésta una apariencia, originada por nuestra manera de captar una realidad distinta, o en todo caso, una condición de esa otra realidad, pero muy distante de ser en sí misma una realidad primitiva? La extensión, esencialmente divisible, ¿no es esencialmente una repetición? Pero ¿de qué? Unos dicen de átomos. Pero cualquier átomo material, por pequeño que sea, es siempre extenso. Por tanto es divisible y al ser divisible es a su vez una repetición y no constituye una verdadera unidad.

Como se ve, Leibniz ignora claramente la prioridad del todo sobre las partes, pretendiendo *componer* el todo natural, siendo como es uno, mientras que el aristotelismo, con una visión más profunda,

lo toma por lo que es, que es *uno* en la misma medida que es *ser*, y no ve en él más multiplicidad que la virtual o potencial.

Una vez admitido el punto de partida, y considerando como una armazón el todo natural ¿dónde encontrar la unidad? Necesariamente en un elemento metafísico, emparentado con la forma sustancial, a la que ya se acercaba mucho la idea de energía. Sólo que, además del carácter de indivisibilidad que se le atribuye, la fuerza o la forma así concebida figurará como intermedia entre la pura potencialidad y el *acto* —en el cual consiste la forma aristotélica, la cual, a juicio de Leibniz excluía la contingencia con su indeterminación—. Así, pues, la energía o forma leibniziana será un paso, una vida, un análogo del apetito iluminado por la percepción, que caracteriza la vida del alma. Así vuelve a aquel animismo que Descartes detestaba, pero que no sustituyó con nada. La naturaleza sigue el modelo del espíritu. Y es espíritu. Sus partes componentes, sus unidades latentes son como almas, dotadas individualmente de una vida original, en que la unidad sustancial es como una inteligencia, aunque instantánea o sin memoria, tratándose de sustancias materiales [28], y en que la fuerza es un apetito del mismo carácter, que tiende a una percepción cada vez más clara, partiendo de una percepción confusa.

LAS MÓNADAS

Esas son las *mónadas*, las almas elementales que constituyen la base de todos los seres. Nuestra misma alma no es más que una de tantas, sin más diferencias características que las de tener percepciones más claras y la de desempeñar un papel protagonístico sobre las mónadas que componen su cuerpo.

Al apoyarse en estas nociones, Leibniz no pretende dispensarse del trabajo de encontrar las razones físicas de los fenómenos físicos —ni siquiera biológicos—, ya que están regulados totalmente por las matemáticas y por el principio de contradicción. En esto se libera de los abusos tradicionales. Pero aquí se trata de la explicación última y esa

28 "Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione", *OEuvres*, ed. Dutens, 1768, II, B, 40.

no puede suministrarla el puro mecanicismo. Hay que recurrir a los *puntos metafísicos*, a los *puntos sustancias*, tan distantes del átomo de Epicuro —que es divisible y por tanto carece de verdadera unidad— y del punto matemático, que carece de realidad concreta.

En definitiva, la filosofía moderna que se aventuró tras la estela de Descartes, debe retroceder. Descartes tiene razón en algunos aspectos; pero hay más verdad en Aristóteles y en los escolásticos que en él, porque su verdad es de fondo y afecta a la esencia de las cosas.

NATURALEZA DE LAS MÓNADAS

Hemos visto que la mónada consiste esencialmente en una percepción con una tendencia correlativa que explica su paso de una percepción a otra. Pero aquí hay que distinguir bien entre *percepción* y *apercepción* o *conciencia*. Los cartesianos prescindieron de esta distinción "no contando para nada las percepciones de que no tenemos conciencia, por lo que creyeron que no había más mónadas que los espíritus, y que no existían las almas de los animales ni las otras entelequias" [29]. Pero los animales tienen alma, y las mónadas materiales, que son *entelequias* [30], podrían llamarse también almas, pues tienen percepción y apetencia en el sentido más amplio de la palabra, pero como no tienen el sentimiento de sus percepciones y apetencias, "me contento, dice, con darles el nombre general de mónadas y entelequias" [31].

Para hacer ver al mismo tiempo en qué se parecen y en qué se diferencian ambos casos, evoca los estados en que perdemos totalmente la conciencia, sin vernos privados por ello de las percepciones, lo cual es imposible, ya que toda percepción, dice, procede naturalmente de otra percepción, excepto la primera, que es fruto de la creación. En caso de síncope, de sueño sin sueños, de aturdimiento,

---

29 *Monadologie*, 19.

30 La palabra "entelequia" está tomada de Aristóteles y significa la cosa perfecta en sí, acabada, puesta en acto, en contraposición al ser en potencia; pero Leibniz le da un sentido muy diferente, según el cual connota, como hemos visto, la tendencia intermedia entre la potencia y el acto.

31 *Ibid.*

seguimos percibiendo, pero confusamente y sin darnos cuenta, y si esta situación durase siempre, nos encontraríamos exactamente en el estado de mónadas materiales, de mónadas "escuetas" [32].

Aparte de esto, lo que distingue el alma humana de la de los animales y mónadas puras, es que además del sentimiento de nuestras percepciones y de la memoria, de las que carecen éstas y es lo único que tienen aquéllas, el hombre posee el conocimiento de las verdades necesarias y eternas, que es patrimonio de la razón y clave de la ciencia. Por él nos elevamos al conocimiento de nosotros y de Dios. "Esto es lo que se llama en nosotros alma racional o espíritu" [33].

LOS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN

El manejo de las verdades necesarias y su abstracción nos conducen a reflexionar sobre el yo y su contenido. Así, al pensar en nosotros, pensamos de rechazo en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en el mismo Dios, produciéndose la paradoja de que nuestras propias limitaciones elevan nuestro espíritu hasta lo ilimitado. Estos actos reflejos son los que nos suministran el arsenal principal de nuestros razonamientos.

Éstos se rigen por dos grandes principios: el de *contradicción,* en virtud del cual se estima falso lo que es contradictorio y verdadero su contrario; y el de *razón suficiente,* según el cual no puede apreciarse ningún enunciado como verdadero ni ningún hecho como real, sin que exista una razón suficiente que los determine en un sentido y no en otro, aunque esa razón pueda no estar a nuestro alcance [34].

Empleando estos dos principios llegamos a verdades de *raciocinio,* las cuales son necesarias —y su contrario imposible—, y a verdades de *hecho* —que son contingentes y su contrario posible—. Tratándose de verdades necesarias podemos remontarnos siempre mediante el aná-

---

32 *Ibid.,* 21-25.

33 *Ibid.,* 29.

34 *Ibid.,* 31, 32. En otros pasajes Leibniz llama a veces a este principio "principio de *razón determinante*", y también de "*conveniencia*" y de "*armonía*", pues para él la determinación de cualquier cosa depende siempre de su concordancia con las demás.

lisis a su principio, que radica en las verdades primitivas, que no pueden demostrarse y que llamamos *axiomas*. Éstas se reducen a *enunciados idénticos*, cuyo contrario encierra una contradicción expresa. Pero también en las verdades contingentes cabe buscar la razón de su existencia, bien sea por lo que respecta a sus causas eficientes como a sus causas finales, según dije al hablar del método. Éste es el primer camino para demostrar a Dios.

LA PRUEBA DE DIOS

Por lo dicho se ve que podemos demostrar a Dios de dos maneras: *a priori* y *a posteriori*, apoyándonos en esas dos series de verdades, necesarias y contingentes.

A posteriori, se nos impone Dios como razón suficiente de lo contingente. Si preguntamos por qué existe algo y analizamos los hechos podremos encontrar su razón de ser en otra existencia o en un detalle que suministre la explicación inmediata. Pero cada uno de estos detalles o existencias planteará el mismo problema, y nunca avanzaremos. Como seguir esa pista sería totalmente vano, "es necesario que la razón suficiente o última se encuentre fuera de esa cadena o serie de hechos contingentes, por infinitos que sean" (*Monad.*, 37).

Leibniz añade esta última coletilla, porque contrariamente a Aristóteles y a los tomistas, cree en el infinito actual en el mundo, y hasta acaso en una aproximación creciente de los elementos de este mundo con relación al primer Principio. Pero en el proceso *ad infinitum* nunca se avanza un paso ni en altura ni en profundidad: siempre se encuentra uno ante lo contingente, que por mucho que se lo multiplique no puede convertirse en necesario; por eso es preciso salir de la serie. "Así la razón última de las cosas sólo puede hallarse en una sustancia necesaria, que sólo contenga eminentemente el detalle de los cambios, como el manantial la corriente: a esa sustancia la llamamos Dios" (*Monad.*, 38). Como se ve, Leibniz evoca aquí simbólicamente el cálculo de lo infinito, lo cual no debe sorprendernos conociendo a su inventor. Pero esa misma idea la encontramos ya en Alberto Magno y yo mismo la utilicé personalmente [35].

---

[35] Cf. supra, págs. 287 y 311.

Otro argumento *a posteriori* que aduce Leibniz para demostrar a Dios es el del orden, el cual adquiere en su pluma una fuerza particular, una vez admitida su teoría de una infinidad de mónadas totalmente independientes y privadas de interacción mutua. La coordinación de tantísimos elementos exige a todas luces una causa propia, que por fuerza ha de ser una inteligencia y un poder infinitos, dado el número infinito de mónadas, cada una de las cuales presenta por sí sola una serie infinita de representaciones, pues contiene a su modo la totalidad de los seres reales. "De esta manera, concluye Leibniz, se comprende admirablemente cómo actuó en el origen de las cosas una especie de matemática divina, o, si se quiere, un mecanicismo metafísico, resolviéndose como un problema de máximum." "Las *razones* inmanentes al mundo tienen su fuente fuera del mundo, en un principio que se diferencia de la cadena de los estados de lo real y de la serie de las cosas, cuyo conglomerado constituye el mismo mundo" [36].

Respecto a los argumentos *a priori,* en primer lugar la necesidad de Dios está implicada en la de las verdades eternas, que la mente concibe como necesarias en sí mismas, pero no por sí mismas. Las verdades que llamamos eternas representan esencias ideales o *posibles,* y las relaciones que las vinculan entre sí. Mientras residen en el pensamiento, a título de puras abstracciones, no cabe duda que los posibles se bastan a sí mismos. Pero si se los quiere objetivar e investirlos de derechos *reales,* hay que justificarlos. El sentido común afirma que no hay ley sin legislador. Esto significa en metafísica que la realidad de lo posible en cuanto tal requiere como fundamento una esencia que englobe la existencia, un *Ens a se* que explique los posibles en su misma posibilidad y en su existencia como posibles.

Debe mantenerse además el argumento *a priori* llamado ontológico; pero con una condición. Dijeron Anselmo, Descartes y otros: el ser absolutamente perfecto que concebimos mentalmente no puede estar sólo en el entendimiento; necesariamente es real: su misma perfección implica su existencia: es de su esencia existir por sí. ¡Indudable! Un razonamiento impecable en el plano abstracto; pero siempre se lo ha criticado por pasar indebidamente de lo abstracto a lo

---

36 *De rerum originatione,* 1697, págs. 303-304.

concreto. De que concibamos a Dios como perfecto se deduce que debemos concebirlo también como existente; pero con pensarlo así no le conferimos la existencia real. Para poderla afirmar legítimamente es preciso que nuestra mente, que la concibe por necesidad objetiva, no vea imposibilidad en afirmarla objetivamente. Entonces diremos: si el Ser perfecto es posible, existe necesariamente. Pero ¿por qué no va a ser posible? Sólo sería imposible en caso de existir alguna contradicción intrínseca; pero no se ve ninguna.

Reconozcamos que el argumento no es muy convincente que digamos. Podemos conceder a Leibniz que si el Ser perfecto es objetivamente posible, tiene que existir, pues en materia necesaria coinciden lo posible y lo real, como lo reconoció Aristóteles. Pero ¿cómo sabemos que el Ser perfecto es realmente posible? Dice Leibniz: "Nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción" *(Monad.,* 45). ¡Por supuesto! Pero todo eso sólo se ventila en el plano mental, y nadie duda de que podamos *pensar* la posibilidad de Dios y hasta su existencia necesaria. Pero para saber que el Ser perfecto es *objetivamente* posible tendríamos que conocerlo intrínsecamente. No basta decir que no vemos contradicción en que exista, ni siquiera que concebimos su existencia como necesaria según la idea que nos formamos de Dios. El que se de o no se de contradicción depende sólo de la esencia conocida objetivamente, y nosotros no podemos conocer la esencia divina en sí misma. No sería nada extraño que ese Ser perfectísimo fuera imposible por razón de su misma perfección que podríamos decir que lo relega a la condición de puro ideal. "Dios es la categoría de lo ideal", como dijo Renan. "Dios es el ideal del mundo, y el mundo la realidad de Dios", en frase de Vacherot. Si rechazamos estas afirmaciones es sólo por motivos *a posteriori*, basados en la existencia del mundo, que esas teorías dejan sin explicar. Pero *a priori* se las podría admitir.

En algunos pasajes de sus escritos Leibniz da a este mismo argumento una forma verdaderamente extraña. El hecho de que existan cosas, en vez de nada, prueba —por el principio de razón suficiente— que lo posible tiende por sí mismo a su propia realización, y que la esencia exige la existencia. Esto no basta a explicar ni a deducir la existencia de lo contingente ni de una esencia finita cualquiera,

debido a su limitación y a la concurrencia de otras esencias; pero la esencia divina no encuentra oposición ninguna interna ni externa; por tanto en ella su exigencia de realización debe convertirse en acto, de manera que no sólo sea lo que es, sino que exista (Cfr. Ed. Erdmann, pág. 147). Estaba Leibniz tan aferrado a su racionalismo que no veía la puerilidad de semejante argumentación. Sorprenderse de que exista algo, en vez de nada, y dar como razón que lo posible —¡naturalmente anterior al ser y a la nada!— venció a la nada por su propia tendencia; y concluir de ahí que la esencia divina —también anterior a Dios ¡claro está!— tuvo que arrastrar tras sí su existencia: he ahí un bonito ejemplo de lo que llamamos un razonamiento en el vacío. En definitiva, el argumento de Leibniz va a unirse al depósito de sofismas con el de Anselmo, repensado o no repensado por Descartes y Malebranche; pero también va a enriquecer el tesoro de esas intuiciones tan preciosas para el pensador, de esas contemplaciones en que no demuestra nada.

LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Leibniz se inspiró mucho en el tomismo para el estudio de los atributos de Dios, especialmente en la *Teodicea*. En todo caso, aceptó generalmente las tesis tradicionales, aunque adaptadas a sus nuevas concepciones. Se ha pretendido que eso era sólo fachada y puro exoterismo, y que en el fondo el Dios de Leibniz se identificaba con su *armonía universal*, la cual derivaba del sistema de las mónadas una especie de sustancialidad y suficiencia. Émile Boutroux rebatió acertadamente esta interpretación tendenciosa, que está en contradicción con los textos más explícitos [37]. El Dios de Leibniz es el Dios cristiano pensado por un filósofo original y en función de su propio sistema, lo cual siempre ha estado permitido.

Dios es un *infinito actual;* su inteligencia es el principio de los posibles y corresponde a la infinidad de éstos, satisfaciendo así a la universalidad de la razón y de la ciencia; y su voluntad corresponde

---

37 Cfr. Émile Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVIIe siècle*, página 125, Vrin, 1929.

a la actualidad, a la existencia individual, en contraposición a la esencia conceptual, aunque unida indisolublemente a ella en la unidad divina. Aquí se palpa el platonismo en su versión pitagórica, pero repensado por una inteligencia moderna y cristiana.

Dice Leibniz: "Dios posee las mismas perfecciones que el alma humana, pero sin límites. Es un océano del que hemos recibido algunas gotas. Hay en nosotros algún destello de conocimiento, de poder, de bondad: en Dios están en toda su plenitud".

No mencionó al azar estos tres atributos: responden a una especie de trinidad leibniziana: en Dios el *poder* corresponde al *sujeto* o *base* de la mónada; el *conocimiento* a la *facultad perceptiva,* y la bondad, o mejor la *voluntad* —cuyo objeto es el bien— a la *facultad apetitiva.* Sólo que en Dios todo es infinito y perfecto, como acabo de decir (*Monad.,* 48).

LA CREACIÓN

El Dios de Leibniz es un creador libre, en el sentido de que su creación no implica necesidad metafísica, ya que la no creación no encierra contradicción ninguna. Pero es necesaria *físicamente,* o de hecho, porque realiza lo mejor, cuyo contrario implica imperfección, y por lo tanto "absurdo moral". Esta tesis se aparta de la tradición cristiana, que sólo preconiza la *conveniencia* de la creación, pero empalma con una teoría esencial de Leibniz, y por otra parte no ofende gravemente la doctrina recibida.

El entendimiento divino contiene las *razones* de la creación y sus modos, como las *ideas* de las cosas que ha de producir; su poder es la fuente de todo; y su voluntad es la que decide y elige. La creación se realiza por una continua "fulguración", que irradia originalmente de la "Sustancia simple original" o "Mónada divina". Así la creación se hace *ex Deo* y no *ex nihilo,* sin que por esto se incurra en el emanatismo, pues todo se realiza bajo el control del libre albedrío. Con todo, en esta teoría no se distinguen el ser divino y el creado tan radicalmente como en Descartes y en toda la tradición cristiana; aparte de que el libre albedrío que aquí se atribuye a Dios presenta inconvenientes que señalaremos al estudiar la libertad del alma.

Se sabe que Descartes deducía de la transcendencia divina que Dios puede realizar lo contradictorio. En esto no le siguió Leibniz, pero es porque renunció al principio. Leibniz creía en la homogeneidad entre el ser infinito y el creado, los cuales, a su juicio, sólo difieren entre sí por el distinto desarrollo de sus posibilidades respectivas. Dios agota todas sus potencialidades de existencia; la criatura no, pues está limitada por su propia naturaleza y se ve frenada en su expansión por la existencia de las otras naturalezas. Esto supuesto, la verdad es la misma para Dios y para el hombre y se rige por las mismas reglas. En este punto, pues, Leibniz concluye correctamente partiendo de premisas equivocadas y Descartes concluye equivocadamente partiendo de premisas legítimas. Ambos se dejan llevar del racionalismo, concediendo a la verdad una especie de existencia *a priori*, independiente de la realidad de las cosas y de sus relaciones, que son las que constituyen el concepto de verdad en el tomismo. Esto supuesto, una de dos: o las *verdades eternas* fueron creadas por Dios y dependen de su libre voluntad —que es la tesis errónea de Descartes— o se le imponen a Dios en virtud de su propio entendimiento —que es la tesis de Leibniz—. Pero ésta es igualmente imposible, pues nada, ni fuera ni dentro de Dios, puede determinar a Dios con relación a algo que no es Él. Insistir diciendo que las verdades eternas constituyen en cierto modo la realidad del entendimiento divino, es racionalizar sin tino, hasta hacer de Dios una especie de Axioma eterno, de realidad lógica; el añadir luego la voluntad, aunque se la identifique con la intelectualidad, no basta a quitar la primera impresión.

Leibniz coincide con la observación de Tomás de que la creación no pudo ocurrir en un *momento dado* de una duración imaginada como independiente del mundo. Suponiendo que existiese semejante duración, sería puramente homogénea; no podría distinguirse en ella ningún *momento* y la creación sería inconcebible. Pero puede admitirse que la regresión hacia el pasado tiene un término. ¿Qué hay de eso? Leibniz no dirime la cuestión, y con razón, ya que habla en calidad de filósofo puro. Tampoco le gusta la *creación continuada* de Descartes, pues ésta supone la división de la duración en instantes independientes uno de otro, lo cual está en contradicción con la continuidad, que constituye para Leibniz uno de los grandes secretos de la naturaleza. En todo caso queda en pie que si Dios cesase de

actuar, la creación dejaría de existir; pero en el terreno de lo concreto, como indiqué yo mismo con Santo Tomás, esta proposición hipotética no quiere decir nada, pues la creación, aunque comprende el tiempo como término suyo, no es en sí misma una acción temporal.

Leibniz cree, como Descartes, que la extensión del mundo es infinita; por lejos que se vaya, siempre se podrá ir más; pero, según él, esto no es propiamente el infinito actual: ir *indefinidamente* e ir hasta el *Infinito* son dos cosas distintas: el adverbio expresa una ley, y el sustantivo algo *puesto,* o producido, lo cual repugna a la mente.

EL OPTIMISMO

La creación leibniziana está reglamentada universalmente por la ley de lo mejor. Así lo exige el principio de razón suficiente, aplicado a los fines, y ya vimos que se aplica igual que a las causas eficientes. Leibniz creía en las causas finales. En este punto denunció las pretericiones y peligros del cartesianismo. A su juicio, el sistema de las mónadas es la expresión de la providencia, que conecta todas las cosas entre sí, orientando las cosas inferiores hacia los espíritus y a éstos hacia el soberano bien. De aquí nace su optimismo.

Leibniz está de acuerdo con Tomás en que nuestro universo es el mejor posible, dados los elementos de que se compone. Pero cree además que tiene que ser el mejor entre todos los posibles y el que refleja en más alto grado los atributos divinos. De lo contrario, el hecho de haberlo elegido Dios equivaldría a la negación de su poder, de su sabiduría o de su bondad: y la sola sospecha ofende. A esto respondería Tomás como respondió de hecho a los precursores medievales de Leibniz: que esos atributos de Dios no pueden obligarle a realizar lo imposible, y que el mundo más perfecto posible es imposible. El perseguirlo mentalmente es condenarse a una carrera sin fin, en la que no se podrá uno parar sino por pura arbitrariedad. Cualquier punto de parada sería *uno cualquiera,* y uno cualquiera no tiene *razón* de ser, cuando lo que se busca precisamente como motivo de elección es una *razón suficiente.*

En el fondo de esta discusión late la ilusión racionalista, que atribuye a Dios motivos de obrar distintos del mismo Dios. Ahora bien, la acción de Dios con relación a las criaturas es estrictamente independiente. Entre una criatura y otra hay *razones*; pero para la creación no hay motivo ninguno especial fuera del mismo Bien divino, el cual, por ser inconmensurable con relación a cualquier efecto creado, no puede exigir ningún requisito necesario para su satisfacción ni realizar nada que pueda considerarse como suficiente o insuficiente con respecto a la razón que lo motiva. Más claro: ningún ser creado es mejor o peor *para* Dios, sino sólo *por* Dios, o, según la fórmula aún más concisa de Tomás, "lo que Dios hace es siempre lo mejor, desde el punto de vista de su bondad (que es el único motivo por que lo hace)" [38].

EL MAL

Leibniz aborda la explicación del mal de acuerdo con su optimismo, pero emplea nociones que tienen valor por sí mismas y que concuerdan con las concepciones tomistas y agustinianas. El mal existe y se opone al bien; pero está tan ligado a él que no se puede eliminar lo malo sin destruir lo bueno. Dios eligió el mejor mundo —otros dirían simplemente un mundo bueno—; y lo escogió por la armonía de sus partes constitutivas y por la suma de bien que se podía esperar de él, a pesar del mal e incluso muchas veces a causa de ese mismo mal: esto supuesto, digo: Dios tuvo que aceptar este mundo como era. Tratar de eliminar el mal hubiera equivalido a crear otro mundo. ¿Otro mejor? No es seguro. En todo caso no era necesario, según lo dicho anteriormente, ni podría llegar nunca a satisfacer plenamente en un mundo de criaturas imperfectas. Además para Leibniz es radicalmente imposible, ya que, a fin de cuentas, el mundo real es necesariamente el mejor.

LOS SERES CREADOS

Una vez adquirida la noción de Dios mediante una primera inspección a las cosas, Leibniz se basa en esa misma noción para pro-

38 Q. I de *Potentia*, art. 5, ad 15.

fundizar en el conocimiento de las cosas, recurriendo a la idea tan cristiana de *semejanza,* aunque exagerándola, por desgracia. Como él admite la univocidad y homogeneidad entre el ser divino y los seres creados que emanan de Él, tiene que darse entre ellos semejanza directa y no puramente analógica proporcional como en el tomismo. Leibniz toma a la letra la palabra *imagen* y la aplica a toda la creación, ya que, según él, todas las criaturas están cortadas por el mismo patrón: la mónada.

Dios es indudablemente "extramundano" y distinto de todo por su perfección; pero todos los seres imperfectos aspiran hacia Él en un afán de divinizarse de una manera en cierto modo efectiva y no sólo analógica. Para ello le basta seguir su línea. Tanto el contenido de las percepciones de las mónadas como su tendencia a la acción son los mismos que en Dios, diferenciándose sólo en el grado de desarrollo y madurez. Dios es el *límite* hacia el cual avanza el mundo en creciente proceso de perfeccionamiento: una idea matemática que tomó demasiado en serio el inventor del cálculo diferencial, al aplicarlo a un terreno en que sólo cabe una analogía remota. Aun así ya vimos que esta analogía si Leibniz la entendiese como tal, salvaría la transcendencia.

EL ORDEN DE LAS CRIATURAS

El universo está compuesto de mónadas, pero existe entre ellas un orden, que es el que constituye el cosmos. Dentro del universo físico, cada mónada principal tiene a sus órdenes el grupo de mónadas que forman su cuerpo, desempeñando respecto a ese conjunto el papel de principio sustancial, o más propiamente, de "vínculo sustancial": una concepción que ya encontramos bajo otra forma, y de la que Leibniz no podría prescindir sin sacrificar la física y hasta la matemática concreta, ya que una y otra tienen por objeto no mónadas aisladas y privadas de interacción mutua, como puras entidades metafísicas sin relación con la experiencia, sino cuerpos, complejos concretos cargados de fenómenos observables y medibles, y no simples apariencias que pueden variar según el punto de vista del observador.

Así se forman las plantas, cuyas sustancias inorgánicas no son más que el cebo y el elemento base; los animales, que se diferencian

de las plantas por el sentimiento —pues las plantas sólo tienen percepciones confusas sin memoria—; los seres racionales, dotados de *apercepción,* es decir, de conciencia, reflexión y por tanto de inventiva; finalmente, por supuesto, los *genios* o ángeles, cada vez más perfectos, que vienen a llenar el vacío metafísico que quedaría si no entre los seres racionales y Dios [39].

Así, grado a grado, las mónadas van siendo cada vez más perfectas, y su perfección se mide según que "se encuentre en ellas una razón *a priori* de lo que pasa en las otras y eso es lo que justifica el que digamos que una influye en la otra" (*Monad.,* 50). ¡Que digamos! Sí, se dice, pero en realidad la acción así mencionada es totalmente ideal por lo que se refiere a las mónadas simples, lo que equivale a decir que propiamente no es acción. Pues "ninguna mónada creada puede tener influencia física en el interior de otra"; por ese medio ninguna puede subordinar a sus órdenes a otra. Entonces ¿cómo? Pasando por Dios, pues "en las ideas de Dios cada mónada exige con razón que Dios la tenga a ella en cuenta al organizar las otras desde el comienzo de las cosas" (*Ibid.,* 51). Así llegamos a la tesis famosa de la armonía preestablecida, derivada de las *causas ocasionales* de Malebranche, según confesión del propio autor.

Por lo que se refiere a las mónadas compuestas, que forman en realidad todo el convoy de la naturaleza visible, parece evidente e inmediata su mutua interacción. Leibniz no la niega, pero en virtud del *vinculum substantiale* la reduce a un sistema de correspondencias fenoménicas, que expresan relaciones espirituales entre las mónadas. Esta acción está regida dentro de su orden por leyes mecánicas y geométricas que utilizan el espacio y el tiempo. Pero para Leibniz estas dos categorías son sólo fenómenos derivados y no condiciones antecedentes de hechos sustanciales. Así, pues, a fin de cuentas, la única influencia verdadera entre las mónadas es la ideal, por más que debamos considerar la acción natural como un fenómeno *bien fundado,* no sólo por basarse en la acción de las mónadas, sino por imitar las leyes espirituales por una especie de analogía.

No están de más estas precauciones de Leibniz en afirmar la seriedad de los fenómenos que nos rodean; pues el universo de las mó-

[39] Ed. Erdmann, pág 431

nadas es propiamente invisible, por ser espiritual, y además inerte, aunque las mónadas que lo componen sean en sí mismas pura actividad. Esta actividad es totalmente interior e incomunicable; es del orden del conocimiento y consiste solamente en percepciones y en sus tendencias correspondientes. Aquí no hay nada que se parezca al universo que vemos, y es natural que preocupe la reacción eventual del oyente a la hora de explicarlo.

LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Pero ¿en qué funda Leibniz su armonía preestablecida? En dos motivos: por una parte el de explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo, y por otra, y en un plano más general, el de interpretar lo que se llama comunicación de sustancias. Vimos que estos dos problemas se condicionan mutuamente en Descartes; y lo mismo le ocurre a Leibniz, que sigue en esto las huellas de aquél, aunque propone soluciones diferentes.

Descartes sabía que el alma no puede animar al cuerpo inyectándole una fuerza nueva, pues a ello se opone el principio de la conservación de la energía en la naturaleza. En cambio, creía que el alma puede imprimir determinada dirección a las fuerzas existentes en el cuerpo, por desconocer, dice Leibniz, la ley de la conservación no sólo de la fuerza, sino de la misma dirección, ya que todo cambio de dirección de un elemento debe compensarse por el movimiento de uno o de varios otros elementos en sentido contrario [40].

Para evitar esta dificultad, Malebranche declaró que el alma no actúa sobre el cuerpo, sino que con ocasión de los movimientos del alma Dios mueve el cuerpo conforme a ellos, y recíprocamente. Esta solución, dice Leibniz, es buena en su parte negativa; pero en su parte afirmativa ofende la autonomía de la criatura y dispone de Dios como de un *Deus ex machina,* dispuesto a hacer milagros a troche y

[40] Las mismas ideas de Leibniz en esta materia eran muy discutibles, dada su propia ignorancia de las leyes de la termodinámica. Pero además no estaba en eso el nudo de la cuestión.

moche. Por eso hay que seguir avanzando y decir: Dios no interviene *ocasionalmente* en las acciones recíprocas de las criaturas, sino que de una sola vez, al momento de crearlas calculó las cosas de forma que siguiendo cada una su propio arbitrio o sus propias leyes armonizase con todas las demás. Así ocurre con el alma y el cuerpo, y lo mismo generalmente con todas las sustancias. Así se encuentran las causas eficientes y las finales: así lo que se pretendió o se buscó sale al encuentro a lo que se hace, y lo que se hace es la realización de lo que constituye el objeto de una tendencia o de un deseo.

Por otra parte, así se devuelve a la noción de providencia su verdadero significado. Dios no se dedica a producir fenómenos —eso lo deja a las causas segundas—, sino que crea seres, los cuales mediante su evolución natural realizan sus divinos designios. Con esto se asegura mejor la atribución a Dios de todo el bien que se hace en el universo, porque de esa manera cada ser que se desarrolla en armonía con los demás refleja el orden universal, que a su vez es un reflejo de la inteligencia divina regulada por la voluntad de lo mejor.

Según esta concepción, "la virtud de una sustancia particular consiste en expresar debidamente la gloria de Dios"[41]. La *acción* se atribuye a la causa que la expresa mejor, pues la acción compete naturalmente al más perfecto, o como decía Aristóteles, al que está *en acto*; así como se atribuye la *pasión* a la sustancia que refleja a Dios menos perfectamente; porque en un conjunto equilibrado cada ser recibe el impacto de los otros en proporción a sus deficiencias. Pero entiéndase bien que aquí la *acción* y la *pasión* deben tomarse de una manera totalmente conceptual, y se resuelven por una parte en creación divina y por otra en espontaneidad independiente de cada criatura. La unidad se plasma en la predeterminación creadora, cuyo efecto es la armonía del mundo.

Aquí podemos observar, como hicimos ya a propósito del ocasionalismo, que la armonía preestablecida en su significación general es una aplicación de la noción de ley a las relaciones mutuas entre los seres, y una afirmación del origen divino de la ley. En este sentido la entendía Renouvier, y ya dije que la teoría tomista de la causalidad no tiene nada que oponerle. En todo caso, está aquí bien patente el

41 *Discours de métaphysique*, XV.

influjo de las ideas cristianas más esenciales. Aunque no estuviera de acuerdo Leibniz, lo atestigua todo el movimiento de su pensamiento. Pero está de acuerdo. Precisamente ve en la armonía preestablecida el medio de salvaguardar contra Bayle la acción de la providencia, respetando la total autonomía de los agentes creados; de evitar el determinismo espinozista, fundado únicamente en la causa eficiente, cuando para él la finalidad es la que se impone; de ser al mismo tiempo tan determinista como Demócrito en el terreno físico, incluso en lo que se refiere a nuestros propios cuerpos, y tan espiritualista como Platón, y hasta más, al independizar totalmente de la "máquina" los actos y afectos del alma. En fin, ¿no vemos en esto una nueva prueba de la existencia de Dios, y por cierto de una "claridad sorprendente"? En efecto, "esa perfecta armonía entre tantas sustancias incomunicadas entre sí sólo puede venir de la Causa común" [42].

EL ALMA HUMANA

Por lo dicho hasta aquí se ha podido apreciar en gran parte la naturaleza y actividad del alma humana. Ahora ¿cuál es su origen, su contenido y su destino? Según Leibniz fue creada por Dios en los mismos albores de la creación, por muy remotos e incluso eternos que se los suponga, de acuerdo con una de las hipótesis que él admite. Sabemos que algunos pensadores cristianos de los primeros tiempos sostuvieron una teoría parecida. El alma estuvo presente en la semilla, aunque la razón se mantenía entonces latente en estado de virtualidad, lo mismo que en las mónadas inferiores, cuyos estadios fue recorriendo (*Monad.*, 82). También cree que el cuerpo se encuentra ya preformado en la simiente, y sólo necesita desarrollarse. Ignoró la epigénesis, que se impuso cada vez más desde Harvey, y creyó en la preformación germinal, impresionado por el descubrimiento de Lieuwenhoek, que pretendió ver en el espermatozoide un *homunculus* imaginario, al que sólo le faltaba crecer.

---

42 *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Ed. Erdmann, pág. 128.

Desde que empieza a existir el alma contiene en sí todo lo que necesita para su desarrollo: ideas, tendencias, instrumental especulativo y práctico apropiado para relacionarla con todo lo que puede favorecer su crecimiento. No espera nada de fuera, pues ninguna mónada es accesible a otra. Pero no por ello depende menos del exterior, debido a la armonía preestablecida, que determina cada sustancia precisamente por su coordinación con todas las demás. De esta manera, adoptando una posición que considera media, cree conciliar la connaturalidad innata de las ideas de la teoría platónica y cartesiana con el empirismo de Locke y mucho más con el aristotelismo, sin recurrir a la *reminiscencia* platónica, aunque conservando su valor explicativo, y sin incurrir en el sensualismo ni en el positivismo, cuya amenaza vislumbra a través de Locke y de sus secuaces extremistas.

Claro que alguno pensará que hubo que pagar un precio un tanto elevado por una conciliación tan hermosa. No importa; yo no me fijo aquí tanto en las doctrinas consideradas en sí mismas como en sus tendencias e influencias. Leibniz quiso salvar las *philosophia perennis* a base de modernizarla y de dar a los valores tradicionales una base nueva, armada con las estructuras filosóficas y científicas de su tiempo. Y los valores que tiene preferentemente ante la vista son precisamente valores cristianos. En efecto: el origen inmediatamente divino de cada mónada exige un creacionismo estricto y con él la adhesión a una de las doctrinas esenciales del cristianismo; y de ella deduce Leibniz el destino inmortal, que es una verdad mucho más importante todavía.

Ya al mismo animal le concede cierta supervivencia [43], y es natural, ya que las mónadas son esencialmente imperecederas por ser de naturaleza espiritual siempre y en todas partes. La materia es un puro *fenómeno*. Al morir el alma animal cae del estado de *sentimiento*, al de mónada pura, sin percepción consciente ni memoria. No hay indicación ninguna de que pueda volver a salir de ese estado jamás. Uno puede bajar por la cuesta de la vida ontológica, pero no puede subir por sí mismo. Así, después de ese derroche de

---

43 *Monad.*, 77.

aparente generosidad hacia los hermanos inferiores, se vuelve a la concepción común.

Pero el hombre está dotado de razón, que garantiza su personalidad y su permanencia. Leibniz no tiene reparo en recurrir a las pruebas clásicas, pero reforzándolas, a su juicio, con una inyección de su propio sistema. El espíritu es una realidad independiente de todo; encierra en sí una representación del universo que tiende a desarrollarse progresivamente sin fin: durará tal cual es mientras dure el universo, y éste no perderá nunca una sola unidad (*Monad.*, 82; *Discours,* XXXII).

¿En qué consiste el destino futuro concebido de esa manera? Más en un desarrollo indefinido que en un estado fijo y perfecto[44], pero que, aun así, constituye una bienaventuranza, pues "la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los seres, y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto de comunicarle el máximum de perfección posible, el propósito primordial del mundo moral y de la ciudad de Dios —que forma la parte más noble del universo— debe consistir en difundir el máximum de felicidad posible" (*Discours de Mét.*, XXXVI). Es decir, que están naturalmente vinculados entre sí el destino del mundo y el de las almas, para bien y para mal, en una armonía coordinada en el mismo pensamiento creador por lo que Kant llamaba el *reino de los fines.* "Esta armonía hace que las cosas conduzcan a la gracia por los mismos caminos de la naturaleza, y que, por ejemplo, haya de destruirse y repararse este universo siguiendo su curso natural en el momento que lo exija el gobierno de los espíritus para castigo de los unos y recompensa de los otros" (*Monad.*, 88).

La naturaleza de los espíritus en general, y en concreto de los humanos, "los capacita para entrar en una especie de sociedad con Dios, en la que Éste se relaciona con ellos no sólo como un inventor con su máquina —como con las otras criaturas— sino más aún, como un príncipe con sus súbditos y un padre con sus hijos. De aquí se deduce obviamente que el conjunto de todos los espíritus ha de componer la *Ciudad de Dios,* es decir, el reino más perfecto posible bajo el más perfecto de los monarcas" (*Monad.*, 84, 85). Este recuerdo

[44] Cfr. Ed. Erdmann, págs. 712-718.

de Agustín y esta evocación de pensamientos que forman la armazón esencial del cristianismo muestran la preocupación clarísima que sentía Leibniz por aferrarse a las tradiciones religiosas.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Queda una duda sobre la autonomía de que gozan las almas para dirigirse a su destino y de la facultad que poseen para entregarse libremente al bien o para resistirse a él. Leibniz afirma en términos contundentes el libre albedrío. Para él no ofrece dudas la responsabilidad. Precisamente por salvarla renunció al espinozismo. La cuestión está en averiguar si, a pesar de sus declaraciones en contra, no habrá minado sus bases con su matematismo intemperante y sus pretendidas *razones suficientes*. Si la elección humana está determinada de una forma tan matemática que se la puede calcular, aunque ello requiera una inteligencia omnisciente, y viene decidida por el valor intrínseco de las razones suficientes, se acabó la libertad. El alma no es más que una balanza. Uno deja de ser el autor de sus propias decisiones para convertirse en su testigo; se ve arrastrado por el bien mayor, con la conciencia de que le llevan, pero sin poder resistir ni elegir lo contrario, que es lo que todo el mundo llama ser libre.

En cierto sentido es mucha verdad que siempre escogemos lo mejor, porque si lo que hacemos no nos pareciese lo mejor en el momento de hacerlo no lo haríamos. Pero no es lo mejor en el terreno abstracto y puramente mental, como suponía Leibniz y antes que él Sócrates, con escándalo de Aristóteles, sino lo mejor en el terreno concreto, en el mismo acto de elegir, y sólo se convierte en lo mejor por el hecho de elegirlo. También es cierto que se escoge una cosa porque se la estima mejor, así como bajo otro aspecto se la estima mejor porque se la escoge. Hay en esto una implicación que no quiere admitir el racionalismo, porque lo desborda y porque invalida su pretensión de convertir cada hecho en una ecuación. Pero la razón abstracta no basta a ecuacionar los hechos ni en el alma ni en la naturaleza: este olvido constituye la equivocación permanente del racionalismo intelectual.

Observa Leibniz que nunca es uno tan libre como cuando obra por buenas razones. Esto es mucha verdad. Añade otra gran verdad, y es que obedecer a la razón es obedecerse a sí mismo y que la libertad consiste en obedecerse a sí mismo. Sí, pero también a condición de que se trate de obedecer y no de dejarse arrastrar. Leibniz rechazaría esta expresión, a título de que toda razón suficiente es una razón, y por lo mismo lo contrario de la coacción. Es cierto, y en efecto, aquí no se da una coacción externa. Todo ocurre en el interior del yo. Pero por más que Leibniz pretenda lo contrario, mi inteligencia no es por sí sola mi yo; lo que me presenta tiene un carácter objetivo, que no depende en absoluto de mi voluntad. Schopenhauer distinguió con razón entre *voluntad* y *representación*. Si la representación de lo mejor determina por sí sola nuestra voluntad, hemos caído en el determinismo psicológico más puro: el hombre se guía por lo que ve y no por lo que quiere, y desaparece totalmente la diferencia entre la libertad de Leibniz y la de Spinoza y de los fatalistas estoicos, a la que, sin embargo, quería escapar Leibniz. Éste difiere de Spinoza en que, según él, la causa final comparte el imperio con la causa eficiente y formal; en que el hombre obra verdaderamente *por* lo mejor, es decir, bajo la acción del bien y no sólo bajo el complejo de las causas eficientes y de su propia naturaleza. Pero si el bien, aun siendo relativo, resulta tan apremiante como los procesos mecánicos y las operaciones numéricas, ¿de qué nos valen esas distinciones?

La falla de esta tesis está en no haber distinguido entre la representación mental del soberano bien —que determina efectivamente la voluntad, porque la llena— y la representación del mejor de dos bienes finitos, la cual carece de fuerza determinante; pues la relatividad de esa pretendida excelencia le deja al sujeto la posibilidad de considerarla como *quiera*, y ese su querer será el que la determine, y no la *razón* objetiva encendida ante ella. Otra vez se ha visto Leibniz arrollado por el racionalismo. El que dijo: no hay nada en la inteligencia que no haya pasado antes por los sentidos, *excepto la misma inteligencia*, debiera haber dicho también: no hay nada en la voluntad que no haya pasado antes por la inteligencia, *excepto la misma voluntad*. Leibniz lo concentró todo en la inteligencia, sacrificando la espontaneidad del sujeto hombre en aras de la clarividencia que le

guía. Así como desconoció el elemento irracional en el universo, así estaba totalmente dispuesto a olvidar que también en el alma hay un fondo inaccesible a las razones definidas de nuestro conocimiento abstracto. Ese fondo no es, sin embargo, noche cerrada; pues el hombre posee inmanentemente en su unidad la intelectualidad; pero ésta no puede reducirse a una simple adición o sustracción de motivos; encierra un misterio más hondo; el alma es más profunda y no basta a agotarla la misma *matemática universal.*

En todo caso, siempre quedará en pie que la intención de Leibniz fue excelente aquí como siempre, y que se propuso seguir la tradición moral del cristianismo y salvar sus valores temporales y eternos.

LA CONTRIBUCIÓN DE LEIBNIZ

Desde el punto de vista de la filosofía pura Leibniz tuvo el gran mérito de haber intentado establecer una doctrina de lo concreto, frenando así en parte el movimiento idealista, cuyos gérmenes había sembrado la iniciativa de Descartes, que consideraba el pensamiento como fenómeno y sólo sistematizaba en el fondo lo *posible.* Leibniz rehabilitó la idea de sustancia, vio en el alma el prototipo de toda realidad, lo cual constituye el fondo de la tesis hilemórfica; con la diferencia de que intentó sustituir la analogía peripatética por una confusión de naturalezas propias. Rehabilitó la finalidad, afirmó la hegemonía de los fines sobre las causas eficientes y formales, de la cualidad sobre la cantidad, del espíritu sobre el mecanicismo, de la moral y de la metafísica sobre la matemática, instrumento de la ciencia.

En el vértice de la pirámide y como punto de convergencia, de explicación y de culminación, coloca la idea de Dios, de la creación, de la providencia, de la vocación espiritual de los hombres, de la inmortalidad y de la gloria de Dios en la Ciudad de los espíritus. Más todavía, multiplicó por el número infinito de sustancias o mónadas el dicho del salmista de que los "cielos pregonan la gloria de Dios", ya que supo ver en cada mónada todo el mundo en miniatura.

No fue ésta pequeña aportación. En ella se vio sostenido por toda la tradición filosófica, pues no quiso desechar ninguna tendencia, aunque creyese deber rechazar o modificar determinadas doctrinas. Pero

es indiscutible que todo su trabajo estuvo condicionado por su estado de espíritu frente a una fe que él compartía sinceramente, aunque como protestante o por razón de su independencia de espíritu, la tomase con cierta amplitud. Sus tesis teológicas no son siempre modelo de ortodoxia; pero lo mismo cuando hace teología que cuando introduce en la filosofía temas teológicos, está demostrando su preocupación religiosa. Pues bien, ésta es casi siempre específicamente cristiana.

El mismo Leibniz presenta su sistema como "un centro de perspectiva", en el que vienen a converger con los elementos fecundos y renovadores del cartesianismo todos los mejores pensamientos de los escépticos de la antigüedad, de los pitagóricos y platónicos, de Parménides y de Plotino, de los estoicos, cabalistas y herméticos y sobre todo de Aristóteles y de los escolásticos. Es la evocación de la idea de nuestra obra en cada una de sus partes, si se tiene en cuenta su sentimiento inspirador, que, sin constituir propiamente un elemento del sistema, coincide con lo que yo llamé desde el principio el *fermento sagrado.*

La prueba de que Leibniz se situaba deliberadamente en la perspectiva cristiana, la tenemos en el plan de la magna obra que se proponía dedicar a la "ciencia general" y que quería coronar con las tesis siguientes: la teología natural; la verdad de la religión cristiana; la concordia de los cristianos y la conversión de los paganos; la sociedad de los amigos de Dios (Ed. Gerhardt, VII, 51). El *Discours de métaphysique,* la *Théodicée,* los *Principes de la nature et de la grâce* constituyen diversos tramos de esta escala ascensional hacia una unidad doctrinal, dentro del espíritu generoso y un tanto confusionista de Malebranche. La confusión es mucho mayor en Leibniz, pues, aunque admite la revelación, parece mirarla no como una necesidad derivada del carácter transcendente de las verdades sobrenaturales, sino como un remedio contra la impotencia ocasional o el mal uso del espíritu. Se figura que todo está en construir una filosofía adecuada, y que ésta colmará por sí misma todas las necesidades de los humanos. La ilusión de esa filosofía es la que le inducía —tanto como la fe— a intentar reunir las diversas confesiones cristianas.

Aquí vuelve a aparecer el racionalismo. Se escatima el dogma o se lo escamotea. No parece experimentar el estado dramático en que

se encuentra nuestra naturaleza. Este hombre feliz ve la religión como un problema, cuya importancia teórica y práctica sabe apreciar como intelectual sagaz que es. Pero no la busca "gimiendo". No tiene el sentimiento de la caída. Es un buen representante de esa sociedad elegante que se estremece ante los "misterios terribles" del cristianismo —aunque los profese— y que parece no tener más que un gesto de sorpresa desdeñosa ante la conversión emocionante de un Pascal. No importa; Leibniz fue un cristiano, a pesar de todo, con un cristianismo un poco disminuido, pero del cual incorporó a su filosofía todo lo que pudo, que no fue poco. Y desde luego más que de sobra para justificar nuestra tesis.

IV. SPINOZA

VIDA DE SPINOZA

El 24 de noviembre de 1632 nació en Amsterdam Baruch d'Espinoza, perteneciente a una familia de judíos españoles emigrados por obra y gracia de las persecuciones religiosas. Era una familia influyente, pero poco afortunada. Orientó los estudios del niño hacia la cultura hebrea exclusivamente. Hasta los 18 años casi sus únicos libros fueron la *Biblia* y el *Talmud*. Ello le preparó para los trabajos de crítica que tanto atraerían luego su atención.

Llegado el momento de tomar una decisión, renunció a la carrera de comercio, que tanto encantaba a la mayoría de sus correligionarios, y, como las leyes no le permitían ejercer funciones públicas, no vio más solución que la de hacerse rabino, donde esperaba encontrar el tiempo y la tranquilidad necesarias que requería su afición al estudio. Esto le proporcionó la ocasión de profundizar en la filosofía judía de la Edad Media, tan afín a la filosofía cristiana. Aprendió el latín y se familiarizó con la literatura clásica, con las ciencias y con las filosofías antiguas y modernas. En un principio concentró sus estudios en los escolásticos, pero pronto le entusiasmó el cartesianismo, y por él iba a discurrir en adelante su pensamiento, a pesar de las divergencias esenciales que los separarían.

Aunque se fue desvinculando poco a poco de la ortodoxia judía, siempre guardó ese profundo sentimiento de Dios que respira toda su obra. Desertó de la sinagoga, simpatizando, en cambio, con ciertas sectas cristianas poco exigentes en materias dogmáticas, y que satisfacían, más o menos negativamente, sus tendencias críticas. Esto constituyó un escándalo para sus correligionarios. No se había hecho cristiano formalmente, pero había dejado de ser judío. Estudió el Nuevo Testamento, dándose cuenta de la revolución total que había operado Cristo en el mundo. Para él era evidente la superioridad del cristianismo. Ello le permitió escribir que por lo menos hasta cierto punto nos presenta "una sabiduría más que humana que se vistió de nuestra naturaleza en la persona de Cristo, ofreciéndonos en Él el camino de la salvación". Quería decir con esto que la predicación de Cristo encerraba la esencia de toda la verdad, y que en el Evangelio se nos ofrece ésta de la manera más humana y más accesible.

Esta actitud ocasionó a Spinoza graves dificultades en su círculo social. Empezaron por exigirle que guardase silencio sobre sus opiniones y que mostrase cierta condescendencia en la práctica. Cuando quisieron comprarle por dinero, se rebeló, y cuando le amenazaron, se endureció, desafió la excomunión (1656), escribió un memorial justificativo que no podía satisfacer a nadie, se vio perseguido por los suyos incluso ante las autoridades calvinistas y civiles, y se vio alejado de Amsterdam durante algunos meses, a donde luego volvió a vivir hasta 1660, en que la abandonó libremente.

Viéndose forzado a ejercer un oficio para poder vivir, escogió uno que armonizase con sus tendencias científicas, y se puso a tallar y pulimentar lentes para instrumentos de óptica. En este arte llegó a adquirir una habilidad extraordinaria, y con él llegó a asegurarse por algún tiempo la independencia de su vida. Pero su verdadera ocupación fue la de pensar. Desde el fin de su estancia en Amsterdam, y sobre todo después en Rhynsburg, cerca de Leyden. a donde fue a instalarse en busca de mayor tranquilidad, escribió un *Tratado de Dios, del hombre y de la felicidad*, que resume todo su pensamiento. Esta obra fue pasando en manuscrito de mano en mano, luego se perdió, hasta que por fin se publicó en 1682. Poco después editó el *Tratado de la reforma del entendimiento*, aunque quedó sin acabar. Por entonces se encarga de unas clases de filosofía, y con esa ocasión expone en forma

geométrica una parte de los *Principes de la philosophie,* de Descartes. Es una composición que todavía hoy tiene mucho valor para el estudio del cartesianismo. A esto añadió unos *Pensamientos metafísicos,* dentro del espíritu de la nueva escolástica. Y finalmente, empezó a redactar la *Ética,* acontecimiento de primer orden en su carrera, y monumento cuya gloria sería en adelante inseparable de su nombre.

En 1663, Spinoza cambió nuevamente de residencia, siempre en busca de un retiro más propicio para el estudio. Se dirige a Voorburg, cerca de La Haya, donde traba amistad con el Gran Pensionista Jean de Witt, apasionado por la física y las matemáticas, que le aseguró una pensión vitalicia de 200 florines. Sus largas conversaciones con el estadista y el recuerdo de sus peloteras con las Iglesias judía y calvinista de Amsterdam, le inspiraron la composición del *Tratado teológico-político,* que al principio fue modesto, pero luego lo amplió notablemente, hasta llegar a constituir su obra más importante después de la *Ética.* Allí encontramos desarrolladas sus ideas sobre crítica bíblica, filosofía y teología, razón y fe, al mismo tiempo que sobre política propiamente dicha, en sí misma y en sus relaciones con la religión. Fue como "vaciar toda su cabeza" de un solo chorro, como dirá el escritor de las *Soirées de Saint-Pétersbourg.*

La obra provocó violentas reacciones, que hicieron apreciar a Spinoza aún más la protección de su amigo Witt. Se refugió a su lado en La Haya, donde llevó una vida sedentaria, consagrada totalmente a sus trabajos, amenizada con las relaciones amistosas de las personas de su círculo e interrumpida dos veces por ciertos incidentes que no interesan aquí, pero que demuestran su gran nobleza de carácter. Le ofrecieron una cátedra de filosofía en la universidad de Heidelberg, pero la rehusó por miedo a no encontrar en este país protestante suficiente libertad de pensamiento, aunque pretendían garantizársela. Retirado definitivamente a su tan deseada soledad, no pudo gozarla mucho tiempo. Su salud era pobre. Pronto se vio invadido por la tuberculosis, que le postró en 1677 en un estado de debilidad del que no volvería a levantar cabeza. Murió apaciblemente y en plena claridad mental el domingo 21 de febrero de 1677, apenas cumplidos los 44 años.

Sus restos recibieron más honores que los de Leibniz; grandes personajes siguieron su féretro, y el respeto popular acompañó su me-

moria. Sus obras inéditas, el *Tratado de la reforma del entendimiento,* sin acabar; el *Tratado político,* también sin acabar; el *Manual de gramática hebrea,* junto con una colección de cartas se fueron publicando a partir de noviembre de 1677, gracias a la diligencia de sus amigos, pero sin nombre del autor, porque éste lo había prohibido formalmente.

SIGNIFICACIÓN GENERAL DEL ESPINOZISMO

Autores de igual buena fe y objetividad crítica han interpretado a Spinoza en dos sentidos muy diferentes y hasta opuestos. Efectivamente, su sistema presenta dos caras: una negativa y otra positiva, y según se mire a una u otra, se podrá llamar a su autor "ateo sistemático", como Pierre Bayle, o "borracho de Dios", como Novalis. Filósofos como Schelling y Hegel, pensadores tan profundos como Goethe, almas religiosas como Lessing, Herder y Schleiermacher, sintieron profundo respeto por el sentimiento de Dios que rezuman los escritos de Spinoza, mientras que el corro de su enemigos franceses y holandeses lo consideraban como un inconoclasta y un descreído. "Ese miserable Spinoza", decía Malebranche.

Esta dualidad se refiere sobre todo a Dios, y se repite al tratarse del hombre. En la exposición de su doctrina Spinoza profesa una impersonalidad absoluta. Dice lo que hay, como un físico o como un geómetra. El hombre deberá ajustarse a lo que hay. Por otra parte presenta toda su doctrina como un esfuerzo de investigación del soberano bien y por eso escogió para su trabajo el título más riguroso y más socorrido: *Ética.* Estos dos movimientos de pensamiento parecen opuestos; nunca llegarán a conciliarse satisfactoriamente, como veremos; y en la cuestión concreta sobre Dios, nunca se logrará eliminar la ambigüedad.

EL PUNTO DE PARTIDA

Descartes dirigió su especulación principalmente con la idea de "buscar la verdad en las ciencias": era un matemático, un físico, un curioso de este universo. Spinoza, en cambio, por su alma y por la dirección general de su vida, estaba orientado más bien hacia las cosas

morales. Buscaba la verdad para vivirla y ser feliz. "Como la experiencia me enseñó que todo lo que nos sobreviene frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil; como vi que ninguna de las cosas que me causaba miedo era en sí buena ni mala, o sólo lo era en proporción a los movimientos que producía en el alma, decidí investigar si existe algún bien auténtico, capaz de comunicarse, un bien por el que el alma pueda renunciar a los demás, para vincularse únicamente a él, y cuyo descubrimiento y adquisición me reportasen como fruto el goce continuo y eterno de la soberana bienaventuranza" [45].

Convendrá el lector en que esto se parece poco a las intenciones de un ateo. El mismo Agustín podría firmar esas frases. Ni el racionalismo cartesiano ni el judaísmo cerrado de Amsterdam podían inspirar un plan semejante, en el que revive íntegra la gran aspiración evangélica. Sólo que su autor no es un creyente. Como no quiere dejarse engañar, y está convencido del racionalismo cartesiano, quiere encontrar la verdad de la vida en una verdad más general, en la verdad a secas, y al efecto emprende una investigación total, un poco como Platón, en un afán de renovar la Ciudad; y como no le satisfacen las soluciones empíricas, vuelve a revisarlo todo desde los cimientos, y sólo vuelve a la Ciudad después de un doble movimiento dialéctico, en que engloba a lo divino.

EL DIOS DE SPINOZA

Spinoza comprueba que la mayoría de los filósofos construyen la idea de Dios partiendo del hombre y de la naturaleza. Él quiere variar y construir la naturaleza y el hombre partiendo de Dios. Descartes había operado un gran viraje respecto a la escolástica, comenzando por el pensamiento, en vez de empezar con las cosas. Spinoza hace otro viraje comenzando por Dios. A este propósito su primera intuición se parece a la que atribuí a Tomás. También él vio la universalidad de las cosas como una grandiosa emanación brotando de una Fuente. La diferencia está en que Tomás contempla la Fuente del ser como un sujeto transcendente, que posee en sí su plenitud y que no hace más

45 *Tractatus de intellectus emendatione*, al principio.

que comunicarla a otros seres, mientras que Spinoza priva a su primera fuente de toda realidad propia y exclusiva, e identifica a Dios con sus emanaciones, de las que sólo se distingue virtual o modalmente.

No existe más que una sustancia, cuyos atributos y modos se manifiestan a través de la creación. Resultado: que todo es divino, en su grado y a su manera, y que... no hay Dios, concluyen los partidarios de Pierre Bayle. A lo que responden los otros: hay un Dios, que es todo, y que por consiguiente se encuentra inmediatamente en todas las cosas; que no se lo puede desconocer desde el momento en que nos comunicamos espiritualmente con el ser y lo concebimos en su universalidad; que no se lo puede dejar de amar desde que nos unimos con su ser bajo esa misma relación universal, y que para un pensador apasionado, para un amigo del universo del corte de Spinoza, constituye un objeto de verdadera borrachera.

Estas dos conclusiones son igualmente válidas en ciertos aspectos. La primera puede calificarse de verdad formal, pues al declarar Spinoza que la multiplicidad es extraña a las cosas por el mismo hecho falseó las cosas y sus relaciones con su Principio. Ya observó Descartes que la definición clásica de la sustancia, como lo que existe por sí y en sí, era ambigua, y que en realidad sólo corresponde a Dios. Spinoza resolvió la ambigüedad contra la idea de la sustancia creada y a favor de la única esencia divina.

Según declaración del mismo Spinoza, su Dios equivale a lo que llamamos Naturaleza: *Deus sive Natura.* En cuanto infinito no tiene conciencia, ni amor ni personalidad propia, sino "en cuanto puede expresarse a través de la esencia del alma humana considerada bajo el aspecto de eternidad" (*Ética,* V, 30). Es decir, que si no existiesen almas humanas, Dios no podría expresarse como idea, como amor ni como persona; se vería reducido a manifestarse bajo la forma de extensión material. El que esto sea imposible importa poco. La verdad de esta proposición hipotética basta a caracterizar la idea que se forjó Spinoza sobre Dios. No es más que una abstracción englobante y no un sujeto. En este respecto igual valdría decir que no existe.

En cambio, la segunda interpretación se funda en ciertos aspectos de su doctrina comunes a Spinoza y a los deístas más profundos, e incluso a toda la tradición teológica cristiana. También ésta considera

al Ser como único en su fuente original. El hecho de que Spinoza lo haya sentido tan vivamente le emparenta con los intuitivos, como los que vimos en la escuela de Parménides, los cuales se extraviaron formalmente, pero conservando una impronta y un sentimiento parcial de la verdad que luego aprovecharían otros sistemas más verdaderos en sí mismos.

La multiplicidad es un hecho, y debe mantenerse la distinción entre Dios y el mundo, pues, como observaba Schopenhauer, con llamar Dios al mundo no se lo explica. Pero bajo esa diversidad y multiplicidad subsiste la unidad, que Pablo expresó con aquella fórmula: *In ipso vivimus, movemur et SUMUS*. Spinoza está saturado de este pensamiento como se ve en cada una de sus páginas. Por eso pudo llamarse su doctrina *panteística*, para indicar que concibe las cosas como impregnadas de Dios, más que identificadas con Él. Este juicio es demasiado benévolo, pero su motivo tiene parte de verdad, por eso es tan rica en pensamientos metafísicos sobre Dios la parte aprovechable de su *Ética*. ¿Cómo se explica esto, supuesto que va contra la estricta lógica de su sistema, sino porque estaba imbuido en las doctrinas judío-cristianas, rabínicas y teológicas, en cuyas fuentes había bebido previamente el pensador de Amsterdam?

Esto no quita de ninguna manera que condenemos la expresión doctrinal en que Spinoza expuso sus altísimas intuiciones. Su Dios es el Ser integrado y manifestado en las cosas; el Dios cristiano es el Ser creador de las cosas. El Ser de Spinoza, separado de los objetos de la experiencia, no es más que una llave en un cuadro sinóptico: un signo de unión; el Ser cristiano es un manantial, una fuente de ser, *fons entis*, como dijo Tomás de Aquino.

Pero ¿qué genio, qué alma apasionada se contenta nunca con una fórmula exclusiva, y no busca romper los moldes? Spinoza no es partidario del Uno eleático, carente totalmente de movimiento real y de causalidad. Tampoco cree que la causalidad se reduzca a lo relativo y no se encuentre en ningún sentido entre lo relativo y lo absoluto divino. Su famosa distinción, resucitada de la escolástica antigua [46], entre *natura naturans* y *natura naturata* expresa indudablemente una relación causal. Así que Dios es la causa del mundo en todo su sen-

[46] *Summa Theologica*, Iª IIae, q. 85, art. 6.

tido real. Pero la causa inmanente y sólo inmanente, hasta el punto de desaparecer toda distinción subjetiva entre Dios y el mundo. Dios no es un sujeto: no tiene personalidad, ni inteligencia ni voluntad propias; no se propone ningún fin. El mundo por su parte no es una emanación, algo que fluye de su fuente, como en las escuelas alejandrinas. Tampoco es una creación, pues el efecto no tiene ser propio y realmente distinto. Spinoza prefiere la expresión *procesión,* que traduce bastante bien la dependencia que establece él entre Dios y las cosas. Es la palabra que emplean los teólogos para describir la Trinidad, y que sugiere en parte los antecedentes de su doctrina. El cosmos de Spinoza sería una procesión necesaria e inmanente a la esencia divina. Así pensaba realizar una conciliación superior entre el deísmo y el panteísmo, aunque beneficia sobre todo al último. Es un borrón horrible. Aunque, a pesar de todo, el pensador frenó un poco sobre la pendiente. ¿Y qué es lo que le contuvo? Lo mismo que contuvo a Leibniz y le impidió avanzar tan lejos: un sentimiento menos exigente, pero acaso tan vivo, de las necesidades de la vida moral y religiosa. Ésta exige cierta autonomía de la persona y de su objeto divino. El monismo absoluto es amoral por su misma esencia.

DIOS Y LOS ATRIBUTOS DIVINOS. LOS MODOS

Para darnos cuenta mejor de las tendencias diversas que aproximaron o alejaron a Spinoza del pasado cristiano, vamos a precisar un poco su doctrina sobre Dios, sobre sus *atributos* y sobre sus *modos*. Para él como para Descartes, Dios es *causa sui,* pero no en virtud de su poder infinito, como quería su predecesor, sino sólo en virtud de su calidad de *ens a se,* el cual, en su sentido más tradicional, incluye la existencia de Dios en su misma esencia: Dios es esencia perfecta, y esa esencia implica su propia existencia.

Esto explica que Spinoza acepte el argumento ontológico, pero con un detalle que lo distingue de Anselmo, Descartes, Malebranche y Leibniz. Recordará el lector que Leibniz condicionaba la validez del argumento a un juicio previo sobre la posibilidad de Dios. Parece que Spinoza aceptó este requisito; pero para él estaba resuelto, puesto que

en su sistema Dios es el principio de toda inteligibilidad, y sería un absurdo declararlo ininteligible, lo cual equivaldría a imposible.

Spinoza llama a Dios un *indeterminado*, pero no en el sentido de universal abstracto, sino indeterminado en su plenitud, i-limitado, infinito, como en la tradición escolástica. Sólo que esa plenitud divina no es transcendente ni subsistente en sí, sino que se desarrolla y manifiesta en sus modos creados, sin que éstos añadan nada. La definición del triángulo no se perfecciona por las proposiciones que fluyen de él.

Siendo Dios absolutamente infinito posee una infinidad de atributos infinitos, entre los que percibimos la extensión, condición general de los cuerpos, y el pensamiento, propiedad de los espíritus. Estos son los únicos atributos accesibles a nuestra experiencia. Esto supuesto y dado que los cuerpos y los espíritus engloban para nosotros toda la realidad, deben considerarse como modos de la sustancia divina, derivados por dos distintos ramales de sus atributos esenciales (*Ética*, I, prop. 14, cor. 2). Además, caigan o no dentro del campo de nuestra experiencia, todas las creaciones de Dios deben ser infinitas y realizarse en modos infinitos. Porque la inteligibilidad de la esencia divina, presente a su propia inteligencia, encierra propiedades sin límites, las cuales tienen que encontrarse en la realidad, ya que, según el racionalismo espinoziano, el orden de lo inteligible y de lo real se corresponden como los dos términos de una igualdad.

Dios se comprende a sí mismo: "Seipsum inteligit" [47]. Dios se derrama libremente por la creación. Incluso Él es el único ser libre, por ser el único que no está determinado por nada ni por nadie en su ser ni en su obrar. Su acción está determinada por su propia naturaleza. Spinoza tuvo el mérito de comprender que no puede haber contingencia en Dios. Pero erró al negar la contingencia del mundo. Una contingencia que afecta únicamente al ser creado, sin comprometer el modo de necesidad de la acción creadora, es un misterio que los antiguos supieron barajar, tratándolo al mismo tiempo como impenetrable y como una condición del problema.

---

[47] *Eth.*, II, prop. III, corol.

DIOS Y LA DURACIÓN

A pesar de la inmanencia de su primer Principio, Spinoza no lo subordina a la duración, como hacen comúnmente los panteístas. En esto se acerca a los deístas más exigentes. Su Dios no está en devenir. Aun bajo los atributos, que parecen afectarle como los accidentes de una sustancia, permanece en sí como pura actualidad. Carece totalmente de potencialidad. Es esencia perfecta en acto perfecto. Pero su existencia infinita es al mismo tiempo el principio de actualidad de los seres finitos. Ahí está el veneno panteísta.

En cambio, al absorber en Dios a todos los seres particulares, Spinoza busca en ese Dios, inmóvil en sí mismo, la justificación objetiva del aspecto concreto y móvil de la experiencia. Para Spinoza el cambio no es una apariencia, como lo era para Parménides. En su metafísica de lo concreto no caben apariencias. Queriendo interpretar metafísicamente cuanto se le ofrece de sólido o de pretendidamente ilusorio, se esfuerza por establecer entre el tiempo y la eternidad unas relaciones que no alteran la esencia de cada uno.

La cosa no es tan fácil. La doctrina quiere afirmar el monismo y lo hace proclamando que no hay más que una sustancia. Pero ¿por qué sutil manejo de los atributos y de los modos logró corregir en parte su afirmación radical hasta ofrecer al creacionismo garantías innegables? Sería muy largo de explicar detalladamente. El caso es que sus recursos dialécticos, a veces bastante falaces, le permiten, a su juicio, compaginar la unidad de la sustancia con la distinción estricta de los individuos y de los sucesos ontológicos y la autonomía relativa de su ser y de su funcionamiento. Se siente vibrar en él, con sus notas más agudas, pero con una firme esperanza de superarla, la inquietud reflejada en aquel célebre verso:

¿Cómo integrarlo todo en uno y cada cosa en sí misma y aparte?

¿Contradicción? ¿Concisión extremada? ¿Mezcla de intuición y de racionalidad sin soldadura visible? Cada uno puede decir lo que quiera: hay textos que permiten llamar al autor: panteísta inconsecuente, deísta en estado de pecado, o "ateo sistemático". A este pro-

pósito cabe recordar las palabras irónicas de Condillac al enjuiciar al autor de la *Ética:* "Hay una cosa que me induce a creer que pudo ser víctima de sus propios sofismas, y es el arte con que supo tejerlos".

EL PENSAMIENTO Y LA EXTENSIÓN

Spinoza distingue esencialmente entre el pensamiento y la extensión, con lo que se mantiene lejos del materialismo. Considera los modos correspondientes del pensamiento y de la extensión como exactamente paralelos y simétricos término a término. Pero no en virtud de ninguna interinfluencia mutua, pues Spinoza, como Malebranche, no admite causalidad posible entre la materia y el espíritu ni viceversa. La correspondencia entre las modalidades dichas se debe a que expresan igualmente, cada cual a su manera, la ley de la única sustancia divina. Armonía preestablecida, pero ¡qué diferente de la de Leibniz! El pensamiento y la extensión no son más que modos de la única sustancia, en la cual se identifican; y así la armonía de sus manifestaciones no se basa en una coordinación preelegida sino en la expresión de una unidad esencial. Todo lo que emana de la naturaleza infinita de Dios en calidad de forma de ser *(formaliter)* emana también de la idea divina a nuestro pensamiento en el mismo orden y con las mismas conexiones *(obiective)* *(Ética,* II, prop. 7, cor.). Cité de Agustín algo parecido, pero sin ese espíritu estrictamente racionalista que implica el espinozismo, y mucho menos con dejos de panteísmo.

Añadamos que entre los atributos y los modos o esencias particulares que derivan de ellos, intercala Spinoza otros modos infinitos inmediatos: el *intelecto infinito* para el pensamiento y la *cuantidad infinita de movimiento y de reposo* para la extensión. Aquí reaparecen antiguas elucubraciones platónicas, alejandrinas, judías y latinas, adaptadas a los tiempos cartesianos.

Se ve, pues, que la extensión a que se refiere Spinoza considerándola como un atributo divino no es la extensión concreta que constituye el objeto de nuestra experiencia. Él le da un sentido idealista. No es que la identifique con la idea de extensión que procede del atributo del pensamiento, sino que al ponerla objetivamente la califica como naturaleza inteligible, simple, indivisible, eterna, prestando a la

configuración global de todo el universo una permanencia y una identidad absolutas, a pesar de la diversidad y variabilidad de los fenómenos. Y es que, a su juicio, todos los cuerpos son recíprocamente solidarios. Cada individualidad está encerrada en otra más amplia. Con todo el conjunto se forma una individualidad única e invariable, en la que se armoniza nuestra experiencia de multiplicidad cambiante y nuestra certeza racional de unidad.

Dada esta afinidad entre extensión y pensamiento, se comprende que la inteligencia pueda estar segura de su propia conformidad con su objeto espacial, al reproducirlo dentro de sí y para sí. Así también se da uno cuenta de lo que deberá ser el método del conocimiento, fundado en semejante metafísica sobre el sujeto y objeto.

EL MÉTODO

Indiscutiblemente el método cartesiano dominaba todo el panorama intelectual en el que Spinoza hubo de ocupar su propio puesto. Pero ya vimos que dentro de una comunidad de inspiración más o menos estrecha, Pascal, Malebranche y Leibniz siguieron cada uno sus propios derroteros. No menos independiente se mostró Spinoza, dentro de su fidelidad sustancial.

Su método es más estrictamente geométrico que el de Descartes. No se permite ninguna de las concesiones que éste había creído poder otorgar a espíritus metafísicos diferentes. Todo lo que admite son deducciones de tipo euclidiano, derivadas de definiciones precisas y a la luz del puro principio de contradicción. No acepta las *razones suficientes* de Leibniz, fundadas en la finalidad. En su sistema no hay lugar para ésta. Su Dios no se propone nada; su obra no se dirige a ningún objetivo. Fluye y se desenvuelve en curso paralelo al del pensamiento, que emana a su vez de la Idea primera. Es un desarrollo indefinido, pero siempre riguroso, regido exclusivamente por los principios de la razón deductiva, en forma matemática.

Así se comprenden los procedimientos de la Ética, que reaparecen siempre en sus otras obras más o menos diluidos. Spinoza siempre procede por deducción; otras veces por análisis, subiendo de las consecuencias a los antecedentes, en los que no tolera la menor disconti-

nuidad o salto. Aquí es donde le abandona Leibniz, a pesar de su *característica universal,* pues se olía el tufo panteísta y temía las consecuencias. Pero el panteísmo arrolló a Spinoza, sin que el miedo de las consecuencias le detuviese jamás en sus deducciones imperturbables. Él marcha al frente de su propio pensamiento y consigna simplemente lo que da de sí la baza lógica.

Acaso no haya filósofo en el que se vea tan patente la solidaridad entre la doctrina y el método. El panteísmo espinoziano lo deduce todo del esquema que formó de sí mismo bajo el nombre de sustancia. Es un bonito ejercicio matemático o lógico, de éxito seguro, porque se habían introducido previamente en el Principio las consecuencias que se querían sacar de él. Si yo decido que Dios es un triángulo, me es fácil encontrar luego en él el equilátero, el isósceles, el escaleno con todas sus propiedades y podré proclamar con todo derecho que el método propio de la teología es el matemático. Pero con todo eso se progresa poco. Así el mundo tiene una fórmula, pero no tiene ninguna explicación, a no ser que se entienda la palabra explicación en su sentido etimológico de despliegue, como de un acordeón que se abre y se cierra.

El Dios-Sustancia de Spinoza nos sitúa en lo concreto, que es precisamente lo que hay que explicar. La verdadera explicación exige la transcendencia tanto con relación a las cosas como con relación a las ideas, que son su reflejo. El verdadero Dios no es la síntesis de las cosas, aunque de hecho las contenga, y la idea de Dios, que es en sí el mismo Dios, no es el resumen de nuestras ideas, en el que puede moverse a discreción el vaivén del análisis y de la síntesis, como parece haber creído Platón. Dios es la causa de las cosas y de las ideas. Contiene en sí el orden real y el orden lógico, sin estar Él contenido en ellos. Ya esto lo vio sagazmente Descartes y si se excedió al atribuir a Dios el poder de realizar lo contradictorio, el remedio no estaba en inventar una doctrina y un método que convierten a Dios en una integral de lo creado y al pensamiento correspondiente en una trama de conceptos que lo traducen exhaustivamente.

Los mismos parecidos y diferencias descubrimos en lo que respecta al criterio de la verdad. Para Descartes consistía éste en la idea clara y distinta en contraposición a la ficticia y confusa. Spinoza está de acuerdo, pero sólo admite como clara y distinta la idea *adecuada,* co-

nectada auténticamente —quiere decir evidentemente— con el Primer Principio de toda inteligibilidad, que es Dios, *ens perfectissimum,* o lo que es lo mismo, síntesis suprema. Ahí está toda la doctrina formando bloque con el método. Si todo el valor de verdad de las ideas deriva de su conexión inteligible con la idea de Dios, es porque primero se concibió a Dios como una integral de las cosas. En Dios coinciden y se corresponden siempre término a término el orden lógico y el orden real. De ahí veremos salir el determinismo más acerado, la eliminación de toda contingencia, de toda libertad, de toda autonomía de la persona y de toda finalidad voluntaria realmente eficaz.

Estaba Spinoza tan convencido de todo esto que ni siquiera acusa la existencia de la duda cartesiana relativa a operaciones básicas y primordiales de la inteligencia. No se propone demostrar contra los escépticos la validez del funcionamiento de la mente y la existencia de la verdad. No se plantea el problema del genio malo. Siguiendo la tradición más corriente, se contenta con observar que los escépticos o son insinceros o ciegos de nacimiento o víctimas de prejuicios tontos. Esto estaría muy bien, si no viniese en apoyo de una doctrina sospechosa; me refiero al prejuicio panteístico que lo apoya todo en Dios, después de haber convertido a Dios en la síntesis y no en la causa de sus propios sostenes.

EL ALMA Y EL CUERPO

Descartes entendió el dualismo extensión-pensamiento en un sentido coincidente con el espiritualismo tradicional, y de ninguna manera panteístico. Esos dos elementos generales en la constitución del mundo, se convertían dentro del hombre en el alma y en el cuerpo, donde permanecían sustancialmente distintos el sujeto pensante y la extensión. Spinoza los unificó. El cuerpo no es más que la idea del alma, un concepto, un pensamiento. El alma es la idea del cuerpo, que es extensión inteligible, y la conciencia es la idea del alma reflexionando sobre sí misma.

"El objeto de la idea que constituye el espíritu humano es el cuerpo, es decir, un modo de la extensión" (*Ética,* II, prop. 13). Ninguno de los dos ejerce ningún influjo directo en el otro. Es la misma afirmación de Malebranche, pero basada en motivos muy diferentes. No

es por la diferencia de naturaleza y por la impotencia causal de que adolecen ambos, sino porque el alma y el cuerpo, la idea y su objeto, "son la misma cosa expresada de dos modos diferentes" (II, prop. 7, schol.). Lo que para Malebranche era paralelismo y armonía, para Spinoza se convierte en identidad.

Así estamos mucho más lejos de los escolásticos, a los que Descartes había intentado conciliarse en parte, hablando de unión cuasi sustancial entre el alma y el cuerpo, a pesar de que rechazaba las formas sustanciales. Spinoza, en cambio, encontraba más oscura la unión cartesiana entre el alma y el cuerpo que la unión escolástica entre materia y forma, y en eso tenía razón. En consecuencia se decide por la unidad. El alma y el cuerpo son una misma cosa, igual que todos los seres de la naturaleza forman una sola sustancia divina.

Era de esperar esta correlación. Supuesto que todo se reduce a los atributos divinos de extensión y pensamiento, no se puede interpretar de otra manera el alma y el cuerpo. Como cuerpo, el hombre es un modo finito de la extensión divina; como alma, un modo finito del pensamiento divino, "una parte del intelecto infinito de Dios" (*Ética,* II, prop. 2, coroll.). La correlación entre las ideas del alma y las afecciones del cuerpo se debe a que expresan bajo dos formas distintas un mismo y único conjunto de conexiones. Unos y otros no son más que casos particulares de la trama universal que une todas las cosas en Dios. Así todas las cosas están animadas, aunque en grado distinto, pues en todo hay una idea y un objeto de esa idea, que es su modo de extensión correspondiente (II, pr. 13, schol.). Aquí se ve cómo apunta el hilemorfismo, pero de manera muy distinta que en el tomismo. En el espinozismo la idea, o la forma, no afecta a la extensión, o materia, en su propia potencialidad, sino que se incorpora a ella en la unidad de la sustancia divina. En el alma, dotada de la facultad de reflexionar sobre sí misma, brota una *idea mentis,* o *idea ideae,* al trasluz de la cual Dios conoce nuestra alma, así como conoce nuestro cuerpo al trasluz de nuestra alma, que es su idea.

Al interpretar el fenómeno del conocimiento Spinoza mantiene en un lenguaje corriente la concepción común de la idea como representativa de un *objeto,* o como dice él, de un "ideado". Pero la entiende de una manera muy diferente que los tomistas. Él considera la idea como el producto exclusivo de la facultad pensante, sin más prin-

cipio determinante que su propia actividad, sin intervención de ninguna causa extraña. Si, a pesar de todo, la idea representa algo distinto del pensamiento, si incluye modos de existencia relacionados, por ejemplo, con la extensión, es porque los atributos de pensamiento y extensión confluyen en Dios, sucediéndose en Él todos sus modos diferentes de una manera estrictamente correlativa. Así la idea y la realidad objetiva son la misma cosa expresada bajo dos atributos diferentes.

El alma en cuanto tal —o como diría un tomista, en cuanto forma del cuerpo— no conoce nada sino en la medida en que conoce su cuerpo. En el mismo conocimiento reflejo sólo se conoce a sí misma a través de la experiencia que tiene de su cuerpo y de sus estados. Es la *conversio ad phantasmata* de los tomistas. Pero las ideas obtenidas así no son *adecuadas:* no poseen todas las características de la idea, que son: su origen puramente intelectual, claridad, simplicidad y distinción; dependen de las afecciones del cuerpo y no están en relación directa con el Primer Principio inteligible. Son como "una conclusión sin premisas". En cambio, las ideas adecuadas están en relación directa con el atributo divino del pensamiento, de donde emanan, en vez de empalmar con el atributo de la extensión a través de las afecciones del cuerpo: son una porción del pensamiento de Dios, como el espíritu que las piensa es una porción del intelecto divino.

EL APETITO, EL DESEO Y LA VOLUNTAD

Spinoza reconoce en el alma un dinamismo correspondiente a la idea y que se llama, según los casos, apetito, deseo o voluntad. Este dinamismo es necesario; es el fruto de la emanación necesaria del alma de la Causa Primera, y responde a la ley de que lo que es quiere ser, y que lo que "pone" o produce al ser intenta su propia "posición" o producción. El poder creador inmanente al alma es precisamente eso, la voluntad del alma, como el pensamiento creador inmanente en ella es su intelecto. Cuando ese esfuerzo creador, ese dinamismo interior afecta al cuerpo junto con el alma, se llama *apetito*; y *deseo* cuando el alma adquiere conciencia de él. Pero hay que advertir que ese dinamismo del alma, con su carácter de *conservatio in esse,* debe re-

ferirse a la conservación del funcionamiento espiritual del alma (*esse obiectivum*) tanto como de su esencia (*esse formale*), y en este aspecto lo que Spinoza llama voluntad es la facultad de afirmar o negar, es decir, el juicio. Por supuesto, todo esto es necesario; pero al referirlo todo a la idea de Dios y al elevarse así a la visión de su necesidad en el seno del conjunto determinado por Dios, el hombre se libera de la presión que ejercen como cosas particulares, para sujetarse sólo a Dios. Ésta es la *libertad de los hijos de Dios* para uso de los deterministas.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Dada su concepción sobre la unidad de sustancia y sobre la *procesión* necesaria de las cosas, Spinoza no puede admitir en nosotros lo que llamamos libre albedrío. La sensación que tenemos de ser libres proviene de que al obrar sentimos verdaderamente en nosotros la satisfacción de una tendencia. Ignorando las causas de esa satisfacción, nos la atribuimos a nosotros. Pero es una ilusión. El hombre es una pieza de la naturaleza universal, en la que todo está trabado. El alma no posee ningún poder arbitral sobre sí misma, como no lo tiene sobre su cuerpo. Todo en nosotros, como en el resto del universo, se reduce a relaciones necesarias y a leyes geométricas. "Consideraré las acciones y los apetitos de los humanos como si se tratase de líneas, planos o volúmenes" (*Ética,* Parte III, *initio*).

Si se le objeta: ¿y las relaciones entre el libre albedrío y la vida moral?, responde: esas relaciones no son exigibles. El que sean necesarios el bien y el mal moral no quita que se diferencien intrínsecamente. El bien que resulta de la virtud es un bien, y el mal que resulta de los arrebatos pasionales es un mal. Lo mismo ocurre con los bienes y los males que aporta el destino. Los bienes nos vienen de Dios; el que nos vengan de una manera necesaria no cambia su naturaleza. Aceptar los bienes y querer eliminar los males debe considerarse como un acto irreligioso, pues sería oponerse a la naturaleza de las cosas. Lo mismo el mal que la necesidad derivan de la unidad racional del Ser.

Como buen judío Spinoza cita aquí el texto de Job: "Si recibimos los bienes de la mano de Dios ¿por qué no también los males?"

(*Job*, 2, 10). Y añade esta otra cita de Pablo: "¡Hombre! ¿quién eres tú para discutir con Dios? ¿Es que la vasija de arcilla puede pedir cuentas al alfarero: por qué me modelaste así?" (*Rom.*, 9, 20). Pero en esto el exegeta puede ayudar bien poco al metafísico. Lo mismo Pablo que Job mantienen el papel eficiente del mérito dentro de una providencia y bajo una predestinación que no tienen nada que ver con el determinismo espinozista, por ser de orden transcendente, como expliqué al exponer el tomismo [48].

Notemos, sin embargo, que si bien no hay ni puede haber lugar para el libre albedrío en el mundo de la duración tal como lo entiende la *Ética*, queda, sin embargo, que lo necesario con relación a Dios es libertad en Dios, en el sentido que acabo de indicar. Podríamos, pues, considerar que desde este punto de vista, lo mismo Spinoza que Kant, cada uno a su manera, más que negar el libre albedrío lo que hicieron fue desplazarlo: transportarlo donde realmente subsiste, precisamente en el origen del determinismo.

Aun con todas estas salvedades, el espinozismo compromete gravemente la autonomía de la persona humana, su dominio sobre sí misma y su responsabilidad. Es éste uno de los puntos más débiles de su doctrina y en que es más patente el fracaso de su dialéctica. Suerte que el autor se desquita al analizar las pasiones y los diversos movimientos del alma. Ahí está magnífico; esa parte de su *Ética* se parece muchísimo a los pasajes paralelos de la *Prima Secundae* de Tomás; también aprovecha el *Traité des passions* de Descartes, aunque superándolo. Pero aquí hay que evitar una posible confusión. El que Spinoza atribuya al cuerpo el papel que Tomás atribuye al alma en el mecanismo de las pasiones, no ha de considerarse por sí sólo como una diferencia doctrinal, pues Spinoza habla del *cuerpo animado* y Tomás del *alma encarnada*, que son idénticamente lo mismo [49].

EL OPTIMISMO ESPINOZIANO Y EL MAL

Siempre se ha enjuiciado el problema del bien y del mal en relación con el de la libertad y la necesidad; de ello depende el optimismo

48 Cfr. supra, págs. 334-339.
49 Cfr. supra, págs. 352-355.

o el pesimismo. La doctrina de Spinoza es optimista, porque la Necesidad Primera, de la que todo depende, obra según la ley del máximum de ser o lo que es lo mismo, de perfección. El mal que entraña la Necesidad Primera no tiene sentido propio para Ella, pues queda reabsorbido en la racionalidad universal de la creación. También los pensadores cristianos dijeron que el mal se convierte en bien; sólo que ellos lo entendían en el plano de la personalidad moral, mientras que Spinoza sacrifica este valor personal o al menos sólo se preocupa de satisfacer los valores racionales como tales.

Véase cómo razona: el mal es ineludible, pero se puede amortiguar su zarpazo mediante el sentimiento claro de su inevitabilidad. Viendo la razón que la cosa no tiene escape se aviene a hacer de tripas corazón y aceptar lo inevitable. Sabiendo que sólo constituimos una porción del universo y que no podemos pretender subordinárnoslo, nos avenimos a subordinarnos nosotros a él. Así la parte más noble de nosotros, que es la razón, logra satisfacerse en la verdad. Lo demás no tiene importancia.

Esta actitud se parece al estoicismo; pero la doctrina no es totalmente igual. Los estoicos creen en la finalidad y en cierta adaptación de la naturaleza en provecho del hombre, que se considera como hijo suyo. Spinoza elimina toda finalidad y toda idea de que la naturaleza sienta solicitud por el hombre. La única relación existente entre la naturaleza y el hombre es de pura razón: la naturaleza es una geometría y el hombre un geómetra. A la razón debe bastarle comprender el orden universal para adaptarse a él. En eso mismo ya se adapta. No podría dar mejor testimonio de sí el racionalismo fanático del judío de Amsterdam.

LA INMORTALIDAD

La inmortalidad constituye una cuestión importantísima en el sistema espinoziano. Aquí no se puede pensar en dotar de inmortalidad al sujeto empírico, sea el alma o el cuerpo. Después de la muerte no vuelve a empezar una nueva vida que pueda medirse por una duración interior o exterior. Pero en realidad ¿perdura el alma? ¿está en el tiempo? Está en el tiempo en cuanto que envuelve la existencia actual del cuerpo; pero en sí misma, en cuanto idea de Dios,

es eterna. Ni el nacimiento ni la muerte del individuo corporal alteran en nada su estado, que no es el de un *sujeto,* sino el de un modo del pensamiento divino. Con la muerte el alma deja de ser lo que era por razón del cuerpo, pero —si cabe esta metáfora temporal— continúa siendo lo que fue siempre.

Las almas existen desde toda la eternidad. Así lo sentimos al ver la manera en que se nos presentan los objetos de nuestro entendimiento, es decir, los conceptos claros y distintos y las demostraciones evidentes, tan independientes del tiempo. La metafísica espinoziana da por supuesto que todas las almas tienen su esencia eternamente presente en el pensamiento de Dios, igual que todos los cuerpos tienen presente su esencia eternamente en la extensión de Dios. Se recordará que Malebranche especuló algo parecido respecto a los cuerpos en relación con la *extensión inteligible,* por lo que Leibniz veía en la teoría del oratoriano peligro de espinozismo. Sea lo que sea, los cuerpos y las almas son eternos en cierto modo, es decir, por lo que se refiere a su esencia; sólo su existencia está sujeta al tiempo.

¿Es consciente esa eternidad del alma en Dios? Así lo creen Victor Delbos y Victor Brochard. Según interpretan ellos la doctrina de Spinoza, las almas gozan perpetuamente de una existencia transcendente, que sólo implica una unión pasajera con el cuerpo, con todos los fenómenos que lleva consigo, como la sensibilidad, la imaginación y el recuerdo. Sea lo que sea de esto, tratándose de la duración presente, el alma puede llegar a conocer su propia esencia mediante una intuición, preparada por el trabajo de la razón deductiva, y como ese es un conocimiento de algo eterno concebido como tal, comunica por sí mismo al alma una especie de eternidad, ya que aquí se identifican el sujeto y el objeto. E igual ocurre con la debida proporción en todo conocimiento verdadero, pues la verdad, en su esencia, es cosa eterna.

Así, pues, el alma es eterna en esta vida en la medida en que conoce la verdad. Sólo muere en ella lo que refleja cambios temporales en su cuerpo, como las afecciones de los sentidos y de la imaginación. Su gozo consiste en ese conocimiento de la verdad. Así, el ser pensante en cuanto tal tiene motivos de sobra para estar contento. Es un simple modo divino, pero es consciente de sí mismo y de su filiación divina, y sabe que le corresponde desarrollarse en el sentido que le marca esa naturaleza sobreeminente de su ser. Está obligado a

ser todo razón, a verlo todo *sub specie aeterni*, y a descartar así la preocupación de la muerte, pues sólo con esto lleva en sí un principio de vida eterna. ¿Qué importa que esa inmortalidad sólo sea fugaz desde el punto de vista fenoménico? Objetivamente, es decir, como objeto del pensamiento —y el hombre es ante todo pensamiento—, transciende toda la duración igual que todo el espacio. En este sentido, el vivir eternamente es cuestión de intensidad y no de prolongación. Se trata de concentrarse, de unirse con el Todo del que somos solidarios. Somos eternos en Dios; nos sentimos y nos vemos eternos en Él "con los ojos del alma, que son las demostraciones".

Si prescindimos del intelectualismo rabioso de esta última observación, vemos en este pasaje un plagio evidente del concepto evangélico del *Reino de Dios*: el cual está *dentro de nosotros*; se entra en él por un *segundo nacimiento* [50], y prescinde de hecho de toda duración fenoménica. Aunque hubiese de morir totalmente, el cristiano participaría igualmente de la eternidad de Dios, mientras vive, y en ese sentido podría considerársele como un ser eterno.

La diferencia está en que el Evangelio no desestima por ello la duración, ni consiguientemente la muerte. Ésta sólo representa un "incidente" para el hombre unido a Dios, pero tiene enormes consecuencias, así como constituye una fatal caída para el que no está unido a Dios; en cambio, el espinozismo no impone sanción ninguna contra semejante desconocimiento de nuestras relaciones con Dios.

Hay que observar que al desarrollar sus ideas sobre la vida eterna queda oscurecido con frecuencia el pensamiento de Spinoza por el doble procedimiento expositivo que utiliza, unas veces esotérico y catequético y otras riguroso. Desde este punto de vista, único que nos interesa, puede resumirse así su doctrina: no hay que decir como Maimónides que están llamados a gozar de la vida eterna después de la muerte los que se elevaron sobre la vida inferior y vencieron sus pasiones: ya la gozan en esta vida, sin que haya que asignarles ningún *más allá*. Al morir sólo queda del alma ese elemento eterno que tiene en sí y que tuvo siempre, aun antes de nacer. Por consiguiente, el ser moral no lleva consigo ninguna de sus adquisiciones o méritos temporales ni influyen éstos para nada en su suerte futura; lo único que

50 Cfr. Spinoza, *Breve tratado*, c. 23.

cuenta es lo que fue y será siempre y que se reflejó más o menos en el tiempo. No puede estar más claro lo mucho que con esto se escamotea a la moral, desde el punto de vista ontológico.

LA MORAL DE SPINOZA

A pesar de su determinismo, Spinoza propone su sistema moral como el objeto de una conquista digna de despertar nuestros entusiasmos, "aunque es difícil, como todo lo que vale". Recordará el lector que, según Spinoza, toda la investigación filosófica tiene por único objetivo el descubrimiento del soberano bien. Una vez localizado, nos acercamos a Él por el movimiento moral.

Para Spinoza la vida moral, tal como la entiende el vulgo, es pura ilusión, pues se funda en la responsabilidad, la cual supone la autonomía personal y el libre albedrío. Pero aunque la perfección humana, idéntica al soberano bien, sólo es en realidad la perfección de Dios o del universo manifestada acá o allá de una forma más o menos feliz, de ahí no se sigue que no se pueda definir esa perfección ni graduar consecuentemente la virtud o no virtud de los seres.

Se ha dicho que todas las realidades de este mundo no tienen más ley que la de mantenerse en su propia esencia. Como el hombre se define esencialmente por su razón, ese empeño por mantenerse y perfeccionarse en su propio ser sólo puede consistir en buscar la verdad. Aquí reaparece el *idion ergon* de Aristóteles y la *virtus propria* de Tomás. El soberano bien de Spinoza es el de los escolásticos; y el medio de alcanzarlo es sustancialmente el mismo. Si la vida humana cae víctima de la anarquía interior y exterior, es porque la razón, y por lo mismo Dios, no han establecido su reino. Las pasiones son ciegas y nos esclavizan. En cambio, la razón unida a Dios es clarividente y agente de libertad. Mediante la incorporación progresiva del pensamiento individual a la Sustancia Primera —*sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*— se va organizando el reino del pensamiento, crece la libertad, las afecciones del cuerpo se someten más a la razón y se ponen los cimientos y las condiciones de la felicidad, que consiste en que la inteligencia conozca la verdad y la voluntad se abrace con las leyes soberanas.

Este perfeccionamiento viene de Dios, y procede de Él necesariamente. Las almas justas lo refieren a Dios por un amor intelectual necesario. Sólo por un extravío pasional pueden atribuir a un objeto particular el bien soberano que buscan. Éste es patrimonio de Dios y sólo de Él hay que esperarlo. El hombre que se conoce a sí mismo y que conoce sus deseos en toda su verdad, que se mantiene en contacto con el Necesario Primero y sigue sus sendas con juicios rectos, ese ama a Dios, y le ama tanto más cuanto más profundo es el conocimiento que tiene de sí mismo y de sus propias afecciones. Así se une a Dios, el cual se conoce y se ama eternamente a sí mismo en lo que hace, y que por consiguiente, ama igualmente a sus criaturas. De forma que el amor del alma a Dios y de Dios al alma constituyen un mismo amor.

Spinoza llama a este estado: salvación, bienaventuranza, gloria; exactamente igual que los cristianos, de los que tomó evidentemente estos conceptos tan elevados. Sólo que por un viraje inevitable en su sistema determinista y enemigo de las causas finales, la gloria del alma, que se manifiesta al fin como un resultado, no es fruto de su virtud ni de su propio esfuerzo, sino su principio. Así se invierten todos los conceptos, y sus homilías de Padre de la Iglesia van a perderse en un laberinto inextricable de sofismas.

Y es que nuestro pensador tiene que explicarlo todo analíticamente, remontando al Necesario Primero, del que todo fluye: de Él fluye al alma la virtud que la hace dueña de su cuerpo, de las pasiones y de las circunstancias. Es virtuosa porque es feliz, y no al revés.

Esto equivale a decir que el trabajo moral no es de competencia del agente moral. El sujeto no es más que el recipiente. Se nos asigna como destino el conocer nuestro destino y contentarnos con conocerlo. Nuestro destino es tanto mejor cuanto mejor lo conocemos. El colmo de la perfección humana está en "conocer la unión del alma con toda la naturaleza" [51]. Pero el mismo sujeto no puede hacer nada en esto.

Sin embargo, Spinoza habla con toda naturalidad de justicia e injusticia, de pecado y de mérito; pero entendiendo estos términos objetivamente, con relación al orden exterior y social, con lo que prepara las teorías puramente positivistas sobre el derecho. Desde un punto

[51] *De Intellectus emendatione*, al principio.

de vista teológico esta doctrina tiene cierto parentesco con las herejías que atribuyen la salvación únicamente a la gracia y a la predestinación, con exclusión del mérito y de su causalidad propia.

El racionalismo desenfrenado de Spinoza le induce a creer que el gozo y la tristeza —que a su juicio son los signos del crecimiento y empequeñecimiento del alma y por consiguiente de su adelanto y de su decadencia moral— dependen exclusivamente del conocimiento, cuando en realidad están en función de condiciones muy diversas. Por eso rechaza la ascética cristiana, que cree poder sustituir con bonitos razonamientos y pensamientos de rectitud. A decir verdad, en esto termina también su negación de la inmortalidad empírica y de la consiguiente subordinación de lo inmediato a lo ulterior.

Con todo, el elemento afectivo que reconoce en la perfección moral —conocimiento florecido de gozo— aporta a la bienaventuranza atributos que no son puramente racionales. Su doctrina se humaniza con la introducción de la alegría del amor, aun cuando se lo califique de *intelectual*. Y como en la felicidad se identifica el amor de Dios con el del hombre, la misma teodicea relaja un poco la rigidez con que la presenta el primer libro de la *Ética*. Así se aproxima al Dios de los cristianos.

Esto no quita que la moral de Spinoza, como tantas otras morales filosóficas, sea un mandarinato. Su hombre bueno es un ser raro, más raro aún que el de Aristóteles, pues se le exige una actitud metafísica refinada, forzosamente culta. El fervoroso de las *ideas adecuadas* no es el hombre de la calle, ni el género humano. Spinoza supo apreciar la dificultad y por eso reconoció el derecho de la teología a enseñar los caminos de la salvación por sus propios métodos. Una concesión un poco altiva tal vez, pero sincera, y que no implica, por lo demás, que se desinterese como filósofo de la religión. Esto hay que tenerlo bien entendido.

LA RELIGIÓN

Si ya el hecho de pretender montar una moral sin responsabilidad resulta paradójico, la paradoja raya en absurdo cuando se pretende convertir esa moral en religión: y eso es lo que se propone claramente la *Ética*. Leemos en el libro IV, prop. 37, schol. 1: "Todo lo que

deseamos o hacemos, todo aquello de que somos causa en cuanto que tenemos la idea y el conocimiento de Dios, lo refiero a la religión". El concepto cristiano de religión es mucho más amplio; pero ya eso constituye una parte, inseparable históricamente del conjunto.

Se recordará que la filosofía de Malebranche tendía a incorporarse el dogma, racionalizándolo al estilo cartesiano; pero esa absorción debía beneficiar en último término a la fe: "La religión es la verdadera filosofía", dice el *Traité de morale* (I, c. 2, 11). Spinoza realiza la operación inversa. Más de una vez especula sobre el dogma, pero para disolverlo en pura razón. Según él, la fe "consiste en saber sobre Dios lo que no podemos ignorar sin perder todo sentimiento de obediencia a sus decretos y lo que sabemos sobre Él necesariamente por el mero hecho de abrigar esos sentimientos" [52]. De aquí se sigue que se deja campo libre a la independencia de la razón, con tal de no ofender el sentimiento de sumisión a Dios. Se creería estar oyendo a un modernista.

Spinoza reconoce en Jesús al "filósofo soberano" porque espiritualizó la ley judía. Ya ésta contenía en sí una buena dosis de espiritualidad. Pero Spinoza entiende por espiritualidad una doctrina totalmente intelectualista, que reconoce a su modo al Evangelio, si bien éste la desborda. "Yo diría que para nuestra salvación no es absolutamente necesario conocer a Cristo según la carne. Pero hay que abrigar un sentimiento totalmente distinto por lo que se refiere al Hijo eterno de Dios, es decir, a su eterna Sabiduría, la cual se manifiesta generalmente en todas las cosas, en más alto grado en el espíritu humano y en grado supremo en Cristo Jesús" [53]. Aquí no se afirma la verdadera naturaleza de la encarnación, pero sí se evoca su noción en términos sumamente respetuosos. Aunque sólo concibe a Cristo como *primus inter pares*, demuestra tener cierta idea de su misión, al mismo tiempo que incorpora al cristianismo como religión positiva al trabajo de la filosofía.

Agrupando una serie de textos de Spinoza se podría reconstruir casi por completo la doctrina evangélica más tradicional. Claro que esto no bastaría para hacer de él un fiel cristiano, pero al menos de-

---

52 *Tractatus theologico-politicus*, c. 14.

53 *Ibid.*, c. 4.

muestra que había entrado en la corriente y que ésta lo penetraba. El impulso general de su filosofía es cristiano, pues consiste en buscar la salvación mediante el amor divino. El análisis que hace de las condiciones de la felicidad, que él admite como destino del hombre, se parece extrañamente al que se desarrolla en *Contra Gentes* y en la Prima Secundae de la *Suma*. Su fin es el conocimiento, el cual condiciona inmediatamente el amor beatificante que lo corona, sin olvidar la subordinación de lo relativo a lo absoluto en dicho conocimiento [54].

El hombre tiende a la conservación de su ser y a su desenvolvimiento, buscando el gozo y huyendo la tristeza. Pero eso mismo indica que Spinoza, como Tomás, tratan de gozo y tristeza *objetivos*, es decir, constructores o destructores del ser, y no de una pura satisfacción sensible. Pero el gozo puro y perenne no se encuentra en los bienes de este mundo; hace falta la comunión con lo eterno por el amor, y eso conjuntamente, como en el cristianismo. Así prosigue un paralelismo ciertamente impresionante.

Llega la cosa hasta el extremo de que el filósofo comprende la doctrina cristiana más a fondo que la mayoría de los autores cristianos, y lo que en un sentido representa en él una deformación o una transposición arbitraria, bajo otro aspecto resulta una rectificación. Así explica Spinoza al fin de su *Ética* (thesis 42) que "la felicidad no es la recompensa de la virtud, sino "la misma virtud", y que "no disfrutamos de la felicidad porque dominamos nuestros impulsos, sino al contrario, refrenamos nuestros impulsos porque disfrutamos de la beatitud". A primera vista esto parece ir contra las ideas comúnmente recibidas sobre la virtud y la sanción, y así es por lo que se refiere a la causalidad, como indiqué hace un momento; y, sin embargo, en eso mismo acertó Spinoza a expresar la esencia más profunda de la moral cristiana. Efectivamente, la bienaventuranza sólo es recompensa de la virtud como culminación y perfeccionamiento de ésta: está en su misma línea, es homogénea con la virtud; es la misma virtud. Y la posesión de la felicidad, definitiva o parcial, es la que crea en nosotros el poder de resistir a las pasiones y la que nos hace más fuertes contra el pecado y finalmente impecables, y no al revés.

---

54 *Eth.*, IV, Apéndice, c. 4.

Aun cuando se aleja del Antiguo y del Nuevo Testamento y los falsifica totalmente con sus interpretaciones tendenciosas, siempre anda a buscar concordancias entre su doctrina y lo que se figura que quisieron decir los autores sagrados. Así llega a formular toda una exégesis de los dogmas de la creación, de la caída y de la redención. Ciertamente puede decirse que recurrió a ella *a posteriori*, con el fin de confirmar sus tesis personales; pero es claro que también bebió en ella su inspiración, como lo atestigua la biografía y los procedimientos literarios del autor.

Con razón pudo decir Léon Brunschvicg que la *Ética* representa "la descripción más perfecta de los dos estados límites a los que tiende por una parte el ideal de la conciencia religiosa y por otra el ideal de la verdad filosófica" [55]; pero a condición de entender por verdad filosófica la doctrina de Spinoza y compañía, y de hacer constar que la conciencia religiosa de que da testimonio la *Ética* de Spinoza coincide en gran parte con la conciencia cristiana.

---

55 Cfr. *Eth.*, V, tesis 36, escolio Tr. theol.-polit, pág. 50.

ÍNDICE GENERAL

Págs.